El taller de un artista del Renacimiento, con sus maestros y aprendices, es una representación más acertada del trabajo de un profesional de la filosofía de comienzos del siglo XXI que la sombría figura de Descartes solitario junto a la estufa o la imagen convencional de **El pensador de Rodin**. El trabajo de quien se dedica a la filosofía no es solitario, sino que acontece siempre en comunidades de investigación que se expanden en el espacio y en el tiempo.

Es una introducción a la escritura filosófica y a sus diversos géneros académicos. Su objetivo se encuentra en la peculiar articulación entre el pensar y el vivir que acontece en el empeño personal por escribir. En este sentido, aunque se trate de una obra de Metodología filosófica, es decir, de aquella rama de la lógica que enseña los principios generales que han de guiar una investigación en filosofía, es sobre todo una invitación a pensar y a vivir con más plenitud mediante la reflexión sobre la escritura.

EUNSA | Astrolabio Filosofía

Jaime Nubiola (Barcelona, 1953). Profesor de Filosofía del Lenguaje y de Metodología Filosófica (Universidad de Navarra) (jnubiola@unav.es). Ha sido visiting scholar en las Universidades de Harvard, Glasgow y Stanford. Es autor de las monografías **El compromiso esencialista de la lógica modal** y **La renovación pragmatista de la filosofía analítica**, así como de numerosos artículos sobre filosofía del lenguaje e historia de la filosofía analítica, metodología filosófica, filosofía americana y pragmatista. Desde 1994 ha promovido en Navarra un Grupo de Estudios Peirceanos para impulsar el estudio de la obra de Charles S. Peirce (1839-1914), especialmente en España e Hispanoamérica (http://www.unav.es/gep/).

ISBN 978-84-313-2355-4
9 788431 323554

El taller de la filosofía

Jaime Nubiola



EUNSA | Astrolabio

El taller de la filosofía

Una introducción a la escritura filosófica

Jaime Nubiola

5.ª edición

El taller de la filosofía

Una introducción a la escritura filosófica

Serie: Filosofía

JAIME NUBIOLA

EL TALLER DE LA FILOSOFÍA

Una introducción a la escritura filosófica

Quinta edición



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Primera edición: Agosto 1999
Quinta edición: Febrero 2010

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2355-4
Depósito legal: NA 318-2010

Ilustración de la cubierta:
«Penélope al telar con sus tejedoras»,
Giorgio Vasari y Giovanni Stradano (c. 1562)
Sala de Penélope, Palazzo della Signoria, Florencia

Composición:
Adolfo Castaño de León

Imprime:
GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

A mi maestro
Alejandro Llano
con gratitud

"Podría escribirse un libro para señalar todos los principios directrices más importantes del razonar. Probablemente —debemos reconocerlo— no tendría utilidad alguna para aquella persona cuyo pensamiento se dirija por entero a asuntos prácticos, y cuya actividad se desarrolle a lo largo de caminos trillados. Los problemas que se le plantean a una mente así son cuestiones de rutina, que ha aprendido a manejar de una vez por todas al aprender su profesión. Pero cuando un hombre se aventura en un campo que no le resulta familiar, o donde sus resultados no pueden contrastarse continuamente con la experiencia, (...) rápidamente se desorienta, malgastando sus esfuerzos en direcciones que no le acercan a su objetivo, o que incluso le alejan por completo. Es como un barco en mar abierto sin nadie a bordo que conozca las reglas de la navegación. Y en tal caso sería seguramente de utilidad un estudio general de los principios directrices del razonar".

C. S. Peirce, *Collected Papers* 5.368, 1877.

"Ser a la vez en la propia profesión, *filósofo* a lo griego y *artesano* a la moderna,¡qué difícil ideal! ... Difícil, pero insustituible".

Eugenio d'Ors, *La Esfera*, 10 junio 1916, p. 9.

"... todo artista, mejor diré, todo trabajador tiene una filosofía de su trabajo, reflexiones sobre la totalidad de aquella labor a que —como maestro o aprendiz— se consagra. ¿Por qué hurtarla a los ojos del vecino?

Esta filosofía, como aquel trabajo, se debe también a los demás".

Antonio Machado, *Notas sobre poesía*, 1 agosto 1924.

"Muchas veces, en los pueblecitos españoles, he contemplado a los artífices del hierro, de la madera y de la lana trabajar en sus talleres. Desaparece rápidamente en el mundo moderno el trabajo minucioso y paciente de las manos. (...) La tradición, de padres a hijos, había ido formando estos oficios y creando lentamente las prácticas, recursos y secretos con que se dominaba la materia. Y estas excelencias de los modestos obreros, este ambiente tradicional, este fervor en el trabajo, era lo que yo, espectador en el taller, deseaba para el artista literario. La obra del literato debe ser perseverancia y amor".

Azorín, *Discurso de ingreso en la Real Academia Española*, 26 octubre 1924.

Índice

Introducción

El origen de estas páginas se encuentra probablemente en la lectura —hace casi veinte años— de Ernst Gombrich. En sus estudios sobre el trabajo de los artistas en las encrucijadas de la historia del arte, me pareció descubrir algunas claves decisivas para entender mejor el trabajo de los filósofos. El abigarrado taller de un artista del Renacimiento, con sus maestros, aprendices y demás, me resultaba una representación más acertada del trabajo de un profesional de la filosofía de fines del siglo XX que la sombría figura convencional de *El pensador* de Rodin o la de Descartes solitario junto a la estufa. La permanente insatisfacción del artista ante su obra, su constante empeño por aprender más y por mejorar sus técnicas, o incluso la dificultad que suele encontrar en su comunicación con los demás, tienen su réplica en la vida del filósofo. La imagen del taller destaca el carácter gremial propio de los saberes artesanales que ambas profesiones comparten. Tanto el término "taller" empleado en el título como

la reproducción en la portada del fresco de Vasari y Stradano de Penélope con sus tejedoras, quieren resaltar además la dimensión manual que el trabajo intelectual tiene y que a menudo es pasada por alto. No sólo hay que aprender a teclear sobre el ordenador, sino que es necesario aprender a ordenar los materiales, a pasar las hojas de los libros que leemos, e incluso a dar la mano o a gesticular al hablar.

La invitación a dictar un curso de doctorado de Metodología Filosófica durante varios años, primero en Navarra y luego en Buenos Aires, Tucumán y Santiago de Chile, me ofreció la ocasión favorable para pensar con más detenimiento en esa relación. El resultado es este libro en el que hago hincapié en la estrecha afinidad que hay entre la creatividad filosófica y la creación artística, así como en la dimensión didáctica que es común a ambas profesiones. Efectivamente, filósofos y artistas desarrollan habitualmente su trabajo en ese entorno privilegiado de comunicación artesanal que es la enseñanza de un oficio. Quien dedica sus mejores esfuerzos a iniciar a otros en su profesión no sólo logra de ordinario una comprensión más honda de su actividad y de las maneras concretas de mejorarla, sino que además cultiva a diario la esperanza de que quienes con él aprenden lleven a cabo todo aquello que su personal limitación le hace imposible alcanzar.

Muchas de las cosas que aquí escribo son lugares comunes repetidos una y mil veces en la tradición filosófica. Siempre que me he dado cuenta he dejado constancia de mi deuda mediante notas muy breves a pie de página que remiten a la lista bibliográfica final, pero muchas veces habré pasado por alto de quién o dónde aprendí aquello. Mis comentarios y reflexiones deben mucho al estudio de los excelentes libros de metodología de

Rafael Tomás Caldera, Umberto Eco, Jean Guitton, Ignacio Izuzquiza, Aloysius Martinich, Antonin Sertillanges y Richard Watson, relacionados en la bibliografía final y que podían haber sido citados en muchos lugares del texto. Más aún, en muchos casos lo que escribo es patrimonio común de quienes se dedican a la enseñanza de la filosofía. Adentrarse con tino en lugares comunes es difícil y no está exento de riesgos. Uno de ellos es la posible tacha de elementalidad con la que la tradición académica mediterránea ha menospreciado a menudo lo más vivo. Sin embargo, si con la mejor tradición se considera que la filosofía es precisamente la búsqueda afanosa de comprensión de aquello que nos resulta más próximo, quizá pueda comprenderse mejor por qué este libro se centra en la experiencia común y ordinaria de quien se inicia en la profesión filosófica mediante la escritura.

Desde tiempo inmemorial se sabe —escribió Peirce— que la estructura cognoscitiva de los seres humanos está configurada de tal manera que lo más familiar nos resulta transparente y por ello de ordinario no lo advertimos, mientras que sólo lo novedoso llama nuestra atención[1]: "Los aspectos de las cosas que nos son más importantes —anotó por su parte Wittgenstein— nos están ocultos por su simplicidad y familiaridad. (Uno es incapaz de advertir algo porque lo tiene siempre delante de sus ojos)"[2]. Por esta razón este libro corresponde a un género mixto: se trata de una mezcolanza de un diario intelectual, del *carnet* de escritor de la tradición literaria francesa, y de un manual de instrucciones conforme a la usanza angloamericana. No es casual esta mezcla, ya que el foco de estas páginas se encuentra en la peculiar articulación de pensar y vivir que acontece en el esfuerzo por escribir.

1. Cf. Peirce, *Collected Papers*, 6.162.
2. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §129.

Al centrar la atención sobre la escritura, aspiro a que los lectores que estén rellenando sus primeros cuadernos filosóficos anoten en ellos lo ya pacíficamente poseído —vivir, pensar, ser— para de esta forma teñir de color sus prácticas, poder someterlas a examen detenido y así en ese proceso crecer.

Bajo una cierta apariencia académica estas páginas son sobre todo una invitación personal a pensar y a vivir con más plenitud mediante la reflexión sobre la propia escritura. Con Hilary Putnam pienso que "la filosofía no es, no puede y no debe ser una disciplina simplemente académica"[3]; por eso este libro es sobre todo fruto de mis experiencias personales y también una exhibición de las teorías que han sobrevivido a esa experiencia. Muy a menudo he acudido a textos breves de mis autores favoritos en los que afirmaban —de ordinario con palabras mucho más hermosas que las mías— aquello que yo quería decir. Sin embargo, he procurado limitar las citas, y sobre todo reducir a la mínima expresión el aparato bibliográfico de las notas a pie de página.

El libro está organizado en cuatro capítulos: el primero, de carácter más introductorio y general, describe algunos rasgos esenciales de la vida intelectual en su dimensión más personal; la parte central, dedicada propiamente a la escritura, está dividida en dos capítulos, uno de iniciación a la escritura filosófica (capítulo 2) y otro más profesional (capítulo 3). Finalmente, en el cuarto capítulo, se abordan algunos aspectos de la dimensión comunicativa de la vida intelectual que pueden también ayudar a quien comienza su investigación en filosofía. El libro podría haber sido ilustrado con abundantes ejemplos prácticos a modo

3. Borradori, "Conversation with H. Putnam", *The American Philosopher*, 59.

de prontuario o vademécum del que copiar mecánicamente. Finalmente he decidido no hacerlo así; por una parte porque esos ejemplos habrían resultado lo más efímero del texto y, por otra, porque la metodología —al menos tal como siguiendo a Charles S. Peirce la entiendo yo— es aquella rama de la lógica que enseña los principios generales que han de guiar una investigación, las directrices que han de permitir adentrarse con acierto en un terreno desconocido. Los ejemplos, sobre todo si hubiera sólo unos pocos, podrían hacer pensar que bastaría con seguirlos para acertar: eso sería, en el mejor de los casos, convertir el taller de la filosofía en el estudio de un fotógrafo.

El libro ni está escrito de un tirón, ni está pensado para ser leído de un tirón. Se parece más bien a un jarabe que ha de tomarse a cucharadas para proporcionar su efecto mejor, o al menos para que su efecto sea más duradero. Por eso se asemeja más a un "manual de auto-ayuda" que a un tratado de metodología filosófica. Su propósito se habrá logrado si sirve a quien se inicia en la filosofía profesional para ganar distancia respecto de su trajín cotidiano, de forma que consiga —al menos mientras lo lee— el espacio necesario para pensar *cómo vive* hasta que logre encaminarse hacia donde quiera realmente vivir. En ese sentido, me gustaría que este texto fuera el ofrecimiento de una experiencia personal que invita a quien lee a repensar y a organizar su propio taller. A mí al menos me ha ayudado mucho escribirlo. No sólo porque su escritura aliviaba mi desazón personal, sino porque escribiendo me encendía de ilusión por intentar ser un poco mejor.

Quienes me tratan de cerca han advertido a veces un notable contraste entre lo que defiendo en estas páginas y mi conducta real. Pienso que tienen toda la razón del mundo y, por eso, pido

ahora perdón si alguna vez mi "furor pedagógico" pudo resultar excesivo. Estoy persuadido de que con los estudiantes es mejor pasarse de *overcaring* que quedarse corto: "No hubiera aplicado a los hijos de su sangre, si Dios se los hubiese concedido, —escribía Menéndez Pelayo de su maestro— más vigilante y amoroso celo que a los hijos de su enseñanza, respecto de los cuales se consideraba investido de una especie de cura de almas"[4]. A mí me ocurre algo parecido, aunque comprendo bien que tanta pedagogía canse a veces un poco.

Estas páginas deben mucho a mi maestro Alejandro Llano, de quien tanto he aprendido, y a muchos otros colegas del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pero sobre todo son consecuencia de innumerables conversaciones personales y numerosas cartas con estudiantes y doctorandos que me confiaron sus experiencias para pedir orientación, o me entregaron sus borradores para que les ayudara con mis sugerencias. Muy en especial debo gratitud a Marian Arribas, Sara F. Barrena, Magda Bosch, Manolo G. Clavel, Adriana Gallego, Gonzalo Génova, Pepe Machado, Ding Panesa, Moris Polanco, Claudia Ruiz-Arriola, Holly S. Salls, Beatriz Sierra, Marta Torregrosa y Teresa Vallès, que estuvieron entre los primeros aprendices de ese taller. En muchos pasajes de este libro podrán ellos reconocerse, y podrán reconocer también sus numerosas correcciones y sugerencias que tanto han mejorado el resultado final, aunque no haya podido hacer constar expresamente mi deuda en cada caso.

Son muchas las personas —colegas, amigos, alumnos— que leyeron el borrador de este libro en diversos estadios de su

4. Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos*, V, 156.

gestación. Muy en particular quiero agradecer a Rafael Tomás Caldera, Alejandra Carrasco y Sara Escobar la cuidadosa corrección a la que sometieron mi texto. Estoy en deuda también con muchas sugerencias de Miguel Acosta, Itziar Aragüés, Rosario Athié, Mª José Baños, Jesús Cobo, Guy Debrock, Carlos Eslava, Urko Esnaola, Lidia Figueiredo, José Mª Gallardo, Mercedes García Viñuelas, José Ramón Gil, Encarna Llamas, Angel López-Amo, Ramón Nubiola, Pablo Ormazábal, Paloma Pérez-Ilzarbe, José Luis Rivera-Noriega, Ana Mª Romero y Jorge Vicente Arregui, y con el estímulo de muchos otros más que durante estos años han leído el borrador y me alentaron a terminarlo. Mi gratitud se dirige en especial al *Center for the Study of Language and Information* de la Universidad de Stanford, que por la generosa mediación del Prof. José Meseguer me acogió como *visiting scholar* durante julio y agosto de 1996, lo que me facilitó la paz y el tiempo necesarios para completar la redacción de un primer borrador, y a María Lamberto y Marta Torregrosa, que me ayudaron en muchos detalles de las notas, la bibliografía y el índice final de nombres.

Pamplona, 26 junio 1999.

Nota a la Tercera Edición

En los tres años transcurridos desde la primera edición han sido muchos los lectores de este libro que me han escrito para agradecer mis consejos, hacerme sugerencias y compartir conmigo sus experiencias. En este sentido, si ahora lo escribiera de nuevo estoy seguro de que este libro sería bastante diferente. Sin embargo, las únicas modificaciones que he hecho en esta edición han sido la corrección de las erratas advertidas, la adición de cuatro citas que se omitieron por error en la primera edición y la actualización de algunas direcciones electrónicas que figuran en el capítulo 4 y habían quedado obsoletas.

Tengo una deuda de gratitud con los lectores que me han advertido esas erratas o errores, muy en particular con Ricardo Crespo, Juan Fornés, Antonino González y Santiago Legarre, y sobre todo con los alumnos de los cursos de "Metodología filosófica", impartidos en las Universidades de Navarra, Austral (Argentina), Los Andes (Chile), Nacional de Tucumán (Argentina), La Sabana (Colombia) y Panamericana (México), y de "Claves del pensamiento contemporáneo", que lo utilizaron como libro de texto. Quiero agradecer también las generosas recensiones de este libro publicadas en revistas de filosofía o de interés general. Concretamente me refiero a las que escribieron Rosario Athié (*Istmo*), Ma. Riza Bondal (*Philippiniana Sacra*), Adriana Gallego (*Sapientia*), Juan Luis Lorda (*Scripta Theologica*), Juan Andrés Mercado (*Acta Philosophica*), Beatriz Sierra (*Anuario Filosófico*) y Gabriel Zanotti (*Studium*).

Pamplona, 20 marzo 2002

Nota a la Cuarta Edición

Los únicos cambios en esta nueva edición, cuatro años después de la tercera, han sido la actualización de las instrucciones de seguridad para el trabajo en ordenador y la corrección de unas pocas erratas y errores descubiertos por algunos lectores sagaces. En particular debo gratitud a María Bueno, Francisco O'Reilly y Julián Santos, así como a otros alumnos de los cursos de doctorado que me los advirtieron y cuyo nombre no recuerdo.

Pamplona, 9 de enero de 2006

1. El horizonte de la vida intelectual

Para asomarse al taller de la filosofía es preciso primero aprender a mirar. Como escribió Leibniz, los filósofos no se distinguen de la demás gente "en que perciban cosas distintas, sino en que las perciben de otro modo, es decir, con el ojo de la mente y con reflexión o atención y comparándolas unas con otras"[5]. Los ojos de quien aspira a dedicarse a la filosofía han de aprender a mirar, a contemplar con pausa, con morosidad, a examinar con atención en primer lugar la propia vida. Quizá por esta razón una introducción a la escritura filosófica requiere como primera etapa el descubrimiento de la vida intelectual, sus objetivos, sus medios, sus riesgos y sus peculiares ventajas. Este primer capítulo está dedicado por entero a esa finalidad, y esta primera sección pretende desvelar cuál es el genuino horizonte de la vida intelectual, cómo se enriquece mediante el adentra-

5. Leibniz, *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, XI, 37.

miento de uno mismo, su proyección en la dimensión racional y afectiva y, finalmente, su relación con la escritura de quien se dedica a la filosofía.

El pensamiento es algo que a los seres humanos nos sale o nos pasa —como el pelo o la maduración sexual— independientemente de nuestra voluntad: no pensamos como queremos. Sin embargo, en el desarrollo del pensamiento tienen un papel relevante el entorno social, la lengua y el ambiente en el que acontece el crecimiento de cada una o de cada uno. En este sentido, el crecimiento cognitivo es esencialmente un proceso paulatino de familiarización con lo novedoso. Pero al mismo tiempo es también un proceso de búsqueda, de aprendizaje, de refinamiento, en el que el papel de la voluntad no puede ser pasado por alto. La capacidad de razonar y de deliberar, la capacidad de actuar intencionalmente, de vivir intelectualmente, crece en función de esos factores externos, pero sobre todo crece en función del empeño que la persona pone en corregir los propios errores, en compensar las propias limitaciones y defectos. Por eso son elementos decisivos en este proceso de crecimiento tanto la interrogación acerca de lo previamente poseído, que hasta entonces resultaba transparente, como el examen de las prácticas habituales de una o de uno y las de aquellos a quienes consideramos como maestros a los que seguir o como modelos de los que tomar inspiración.

El horizonte de la vida intelectual se ensancha mediante el estudio, la conversación, la lectura y el cine, pero en particular se enriquece mediante el trabajo sobre uno mismo. No se trata simplemente del dominio de una técnica, de algo externo como puede ser el aprender a nadar o a ir en bicicleta, ni de un proceso más complejo, pero también accidental, como el de aprender

un nuevo idioma, sino que afecta más íntimamente al crecimiento personal, a la maduración de la personalidad. Desde la Antigüedad han detectado los filósofos la capacidad liberadora que tiene el conocimiento de uno mismo. La maduración personal, el adentramiento racional al que aquí me refiero, es el camino real de la ganancia de uno mismo, del señorío sobre las pasiones y sobre la propia debilidad personal: "un afecto, que es una pasión, —escribía Spinoza— deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta"[6]. El conocimiento aclara las pasiones tornándolas en afectos, pero además, y quizá como premio a ese esfuerzo, es camino también de la ganancia afectuosa de los demás, del desarrollo de la capacidad de escuchar y de comprender sus razones. El reconocimiento de las limitaciones personales se torna así la forma mejor de comenzar a superar esos condicionamientos propios y a comprender y convivir con las limitaciones de los demás.

"Esto de hacerse uno señor de sí, no se sabe qué cosa es hasta que se consigue" dejó escrito la mística castellana Javiera del Valle[7]. Por su parte, Ortega y Gasset escribirá que "el pensamiento [es] el único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer. Dominio, es decir, señorío"[8]. En nuestro tiempo algunos han pensado que esta idea de dominio era una noción machista, reflejo de la pretensión masculina de vida independiente, que contrastaría con la actitud —supuestamente más femenina— que privilegia la conexión afectiva con los demás, las relaciones familiares y las tradiciones culturales. Pero esta caricaturización es una simpleza. El proceso de crecimiento

6. Spinoza, *Ética*, V, III, 358.
7. Valle, *Decenario al Espíritu Santo*, 102.
8. Ortega, *Obras completas*, VI, 352.

personal —como muchas otras cosas en la vida— es algo que nos pasa a varones y mujeres sin saber exactamente cómo, pero de forma sustancialmente igual. En ambos casos es claro que no es algo que hagamos con nuestras solas fuerzas, sino que las personas que están a nuestro alrededor tienen una importancia decisiva. Alejandro Llano ha caracterizado este crecimiento personal como el adensamiento de "la interna energía vital que supera siempre lo ya conocido o tenido para adentrarse en zonas que no están sometidas a las presiones de la necesidad, sino que constituyen una expresión de nuestra libertad creadora (...) Para lograr esa fuerza innovadora es preciso que la persona se interne en sí misma y no se derrame casi entera en el seguimiento de sus pulsiones inmediatas"[9]. Esas pulsiones son con frecuencia distintas en cada persona y quizá pueden ser categorizadas estereotipadamente algunas de ellas como masculinas o femeninas respectivamente. Sin embargo, para unas y para otros se trata realmente de un proceso de concentración en lo esencial y radical en el que tiene una vital importancia lograr una buena articulación de la dimensión afectiva y la racional.

Siguiendo una antiquísima tradición llamo "corazón" a ese lugar donde la persona se adentra, a esa articulación de afecto sensible y racionalidad, a la sutura de cuerpo y alma. El corazón no es sólo el lugar de la decisión y el lugar de la verdad, sino que además es el único órgano capaz, casi espontáneamente, de comenzar a latir, de ponerse en marcha, hasta esclarecer la propia tarea y asumirla gozosamente como vocación. Por eso este proceso de maduración personal en el que crece la vida intelectual puede ser entendido como un ensanchamiento o dilatación del corazón. Con el término "corazón" se apunta, pues, a una activa síntesis superadora —que no elimina las limitaciones ni borra las diferencias— de entendimiento y voluntad, que confiere unidad y sentido al propio pensar poniéndolo al servicio de la tarea más importante que es "el vivir de acuerdo con la verdad"[10]. En este sentido, frente a la expresión común que dice que "cada uno es como es", parece mucho más acertado reconocer que realmente cada uno es como *quiere* ser. Si esto vale para cualquier persona, para quien se dedica a la filosofía es una cuestión vital. Este proceso de unificación culmina en el descubrimiento de que lo racional es una forma de vida regida por la benevolencia[11], o con la feliz expresión de Gilson, que "la vida intelectual es *intelectual* porque es conocimiento, pero es *vida* porque es amor"[12]. Dicho en forma negativa, la vida sin ciencia no es intelectual, pero sin amor no es ni siquiera vida. En rigor, no hay vida humana sin amor.

Muy probablemente esta maduración de la persona puede alcanzarse de maneras muy diversas. La que aquí quiero alentar y describir es la que me parece más gozosa para quien se dedica a la filosofía. Se trata del crecimiento en hondura, en creatividad y en transparencia que se logra mediante el esfuerzo por expresar por escrito la reflexión de la propia vida: "Quien no desee descender adentro de sí mismo, porque esto le resulte demasiado penoso, permanecerá superficial en su escritura"[13]. Este esfuerzo, bien patente en los escritos de muchos filósofos, puede ser situado desde los griegos en la tradición de los

9. Llano, "La moda, entre la economía y la cultura", 77.

10. Polo, *¿Quién es el hombre?*, 251.
11. González, *Naturaleza y dignidad*, 23.
12. Gilson, *El amor a la sabiduría*, 5.
13. Rhees (ed), *Recollections of Wittgenstein*, 174.

ejercicios espirituales. Al menos desde Sócrates, la cuestión filosófica central es la de *cómo vivir*[14]. Quienes desgajan la filosofía académica de la reflexión vital en que tuvo su origen y centran sólo su atención en oscuras y complejas cuestiones eruditas, ciegan la fuente más íntima de su vitalidad. Por el contrario, el propósito de este libro es mostrar la capacidad que tiene la reflexión sobre la propia actividad para aunar en la práctica pensamiento y vida. El que se acerca a los escritos de Wittgenstein o a los de Peirce —o a los de algunos otros filósofos antiguos y modernos— se persuade de inmediato de que lo más importante de su obra es en cierto sentido la parte no escrita. Esa parte incluye el denodado esfuerzo por alcanzar la claridad, la prosecución sostenida en la búsqueda de la verdad, los altibajos de la creatividad filosófica y las propias penalidades de la escritura, las relaciones con los demás. "Ambos —concluye Ketner este sugestivo paralelismo— fueron maestros de la filosofía en sentido técnico, pero ambos fueron también maestros en un sentido más antiguo —y diría que más importante— de esa palabra"[15].

Quien dedica sus mejores esfuerzos a pensar descubre que la filosofía es escritura, y que esa escritura ha de ganar su autoridad a diario, palabra a palabra, línea a línea. Por llamarse filosofía esa escritura no tiene ninguna autoridad heredada o regalada, sino más bien lo contrario. La autoridad de quien hace filosofía se logra en el empeño por ser autor cuando menos de sus propias palabras, en el empeño por decir siempre la verdad, por aclarar el pensamiento y por ser claro en su expresión. "No puede contentarse el intelectual, cualquiera que sea el

14. Cf. Putnam, *Pragmatism*, 22; Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 82-83.
15. Ketner, "Peirce as an Interesting Failure?", 58.

estadio de su vida, con hacer valer una supuesta autoridad lograda por su obra anterior. No; tiene que reganarse esta autoridad siempre de nuevo, en cada día, en cada línea que escribe, consiguiendo que sea inteligente. Eso es lo que el oficio de intelectual tiene de maravillosamente limpio; es también lo que tiene de terriblemente duro y dramático"[16].

Como la escritura de quien se dedica a la filosofía es articulación de pensamiento y vida, su campo preferente de atención es su experiencia ordinaria, la de todos los días, esto es, su efectivo modo de vivir y pensar. Elegir lo ordinario como foco de atención significa —siguiendo a Cavell y a Putnam— fiarse de que el modo en que pensamos y vivimos no es un engaño, no es una ficción, y lleva a descubrir, en contraste, que son engañosas esas enormes construcciones intelectuales de la filosofía moderna que afirman que el modo efectivo en que vivimos y pensamos es ilusorio. En los últimos años de su vida, Peirce consideraba muy difícil decir cuál era la verdadera definición del pragmatismo: "para mí es una especie de atracción instintiva por los hechos vivientes" (*living facts*)[17]. Algo semejante se encierra en el dicho de Hölderlin tantas veces recordado: "Quien ha pensado lo más profundo ama lo más vivo"[18]. La desarticulación entre pensamiento y vida ha sido quizá la cuestión más dolorosa que atraviesa desgarradoramente la filosofía académica del siglo XX. La recuperación de la unidad no es una tarea simple, pero elegir la escritura como clave desde la que comenzar a esbozar una respuesta, supone conferir a la dimensión comunicativa de la vida y profesión

16. Ortega, *Obras completas*, XI, 281.
17. Peirce, *Collected Papers*, 5.64.
18. Hölderlin, *Sócrates y Alcibíades*.

filosóficas una clara prioridad respecto de la especulación erudita o del efectivo progreso académico.

Un campo privilegiado de ese trabajo personal es el dominio de la propia lengua, que es nuestro principal instrumento de comprensión de nosotros mismos y de comunicación con los demás. El conocimiento de las posibilidades y limitaciones de los diversos medios de expresión y el desarrollo de la capacidad de expresarse forman parte esencial del proceso de maduración intelectual. También el aprendizaje de otros idiomas y otras culturas, que favorece nuestra comunicación en un ámbito mucho mayor y ofrece un sano contrapunto a nuestras convicciones nativas. Lo que es claro es que nuestra capacidad de razonar aumenta con la riqueza de recursos lingüísticos y se inhibe ante su carencia[19].

Mi filósofo amigo Jorge Vicente, siguiendo a Dilthey, ha descrito la vida humana como un tapiz tejido con tres hilos: la vivencia, la expresión y la comprensión[20]. A mí me gusta más la forma verbal porque es más activa: vivir, expresar y comprender. Y me gusta concebir la filosofía —o mejor, el trabajo filosófico— como la reiterada reflexión sobre esa estructura ternaria que confiere hondura, rigor y creatividad al pensar. El taller de la filosofía puede ser entendido así como un telar con una trama (la vida), una urdimbre (la comprensión) y una lanzadera mediante la que quien teje traza el dibujo (la expresión). Esta metáfora del texto como tejido verbal —que aparece ya en Cicerón[21], pero que probablemente es mucho más antigua— facilita entender la actividad escritora de quien se

19. Cf. Haack, *Evidencia e investigación*, 243.
20. Cf. Vicente, "La verdad de la literatura", 122-123.
21. Cicerón, *Epístolas*, 9, 21.

dedica a la filosofía como el empeño por aunar en sus textos su reflexión y sus experiencias vitales mediante una expresión auténtica y rigurosa.

En ese taller el aprendiz progresa cuando centra su atención en tres zonas distintas de su actividad personal: espontaneidad, reflexión y corazón. Están las tres íntimamente imbricadas entre sí. Quizás esto se advierte también mejor en su formulación verbal activa: decir lo que pensamos (espontaneidad), pensar lo que vivimos (reflexión), vivir lo que decimos (corazón). Esas tres áreas pueden ser entendidas como tres ejes o coordenadas del crecimiento personal. Podrían denominarse también *asertividad*, que es el trabajo sobre uno mismo para ganar en protagonismo del propio vivir: es independencia afirmativa, confianza en las propias fuerzas, conocimiento cierto de la potencia del propio esfuerzo; *creatividad*, que es el empeño por reflexionar, por escribir, por fomentar la imaginación, por cultivar la "espontaneidad ilustrada": lleva a convertir el propio vivir en obra de arte; y *cordialidad* o, de nuevo, *corazón*, que es la ilusión apasionada por forjar relaciones comunicativas con los demás, para acompañarles, para ayudarles y sobre todo para aprender de ellos: el corazón es la capacidad de establecer relaciones afectivas con quienes nos rodean, relaciones que tiren de ellos —¡y de nosotros!— para arriba.

La metáfora de la formación de los cristales en un líquido madre a partir de una semilla —y sobre todo mediante paz y tiempo para que el mineral de la solución se vaya decantando— serviría muy bien para ilustrar atractivamente este proceso. El crecimiento en asertividad sería ganancia de fondo, en hondura y profundidad, en libertad interior; el desarrollo de la propia creatividad sería crecimiento hacia arriba, que aporta una mayor

visión y claridad; y finalmente el ensanchamiento o expansión del corazón sería el generoso entrelazamiento de la propia vida con las de los demás. Sin duda, el empeño esforzado por desarrollar personalmente y sin prisas esas cualidades, por crecer progresivamente en esas tres dimensiones, puede llegar a conformar un estilo de vida más enriquecedor que un puñado de hermosos diamantes.

Quizá cada persona pueda progresar en esas coordenadas por sendas muy diversas, pero el camino que aquí recomiendo a quienes se dedican a la filosofía es el de la escritura personal. El cultivo de un pensar apasionante alcanza su mejor expresión en la escritura. Ésta era ya la recomendación de Nilo de Ancira en el siglo IV: "... es preciso sacar a la luz los pensamientos sumergidos en las profundidades de la vida pasional, inscribirlos claramente como en una columna y no ocultar su conocimiento a los demás para que no sólo el que pasa por casualidad sepa cómo atravesar el río, sino también para que la experiencia de unos sirva de enseñanza a otros de forma que todo el que se proponga llevar a cabo ahora esa misma travesía le sea facilitada por la experiencia ajena"[22]. Además, poner por escrito lo que pensamos nos ayuda a reflexionar y a comprometernos con lo que decimos: "Escribir —dejó anotado Wittgenstein con una metáfora ingenieril— es la manera efectiva de poner el vagón derecho sobre los raíles"[23]. Cuando el aprendiz pone en la tarea toda su atención el traqueteo del taller de la filosofía se hace tan regular que, a pesar de su eficacia, llega incluso a pasar inadvertido.

22. Nilo de Ancira, *Tratado ascético*, 24.
23. Wittgenstein, *Culture and Value*, 39.

1.1. *El amor a la sabiduría, la búsqueda de la verdad*

Desde hace siglos la filosofía, la vida intelectual, ha sido caracterizada como aquel tipo de vida en el que toda la actividad de la persona está conducida por el amor a la sabiduría, por el *amor sapientiae* renacentista, por la búsqueda de la verdad. Por supuesto que es válida esta caracterización y por eso, en primer lugar, quiero llamar la atención acerca del carácter de *philía,* de indagación amorosa, que la filosofía tiene y que repercute en todos los ámbitos del pensar, del sentir y del vivir. La filosofía es una búsqueda capaz de transformar el pensamiento, los sentimientos y la misma vida de quien la emprende con ilusión. Esta indagación es la que los angloparlantes llaman *inquiry*, malamente vertida al castellano como "investigación". Quizá su genuina traducción debería ser propiamente la de "filosofía", si este término no tuviera ya un sentido profesional tan decantado. Recuperar el sentido originario de aventura personal que tiene la filosofía ayuda a descubrir qué es lo que tanto ha atraído a tantas personas durante tantos siglos. La vida intelectual no es la pacífica posesión de una tediosa erudición, sino que se asemeja más a una audaz aventura personal en pos de la sabiduría, en busca de la verdad.

Una de las actividades que más nos atrae a los seres humanos es la de aprender. La primera regla de la razón —insistirá Peirce una y otra vez— es el deseo de aprender: "La vida de la ciencia está en el deseo de aprender"[24]. La experiencia universal muestra que quien desea aprender está dispuesto a cambiar, y el cambio a veces pueda resultar muy costoso. Pero, de ordinario,

24. Peirce, *Collected Papers*, 1.135 y 1.235.

la vida intelectual tiene un carácter de gozosa aventura, con riesgos y compromiso personal, con los que disfrutamos. No es raro incluso que a los intelectuales —como esos pescadores de caña que devuelven al agua los pescados— les guste más el proceso mismo de llegar a saber que la posesión de lo sabido. La filosofía, la vida intelectual, es realmente una búsqueda amorosa que compromete la cabeza y el corazón. "Hay un sentido de lo real que no se reduce a lo meramente cognoscitivo sino que implica, desde el comienzo, lo afectivo"[25]. Por eso, la libre indagación de la verdad es capaz de otorgar sentido, hondura y plenitud a la vida de quien se dedica a la filosofía. Cuando una persona emprende esa búsqueda con corazón, actúa entonces por movimiento propio, como quien es, y eso es lo propio de la libertad[26].

¿Cuál es el fin o el objetivo de esa búsqueda? ¿El saber o la verdad? ¿La sabiduría o la acumulación de conocimientos? La pregunta es pertinente; sin embargo no hay una respuesta simple satisfactoria. A estas alturas del siglo XX la distinción entre sabiduría y verdad puede resultarnos confusa, pues la cultura cientista de nuestro tiempo ha confinado a la primera al ámbito de la subjetividad mientras que ha privilegiado las verdades accesibles públicamente y empíricamente verificables. Esta distinción entre verdad y sabiduría es la misma que se encierra tras la distinción entre profesor y maestro, entre quien da unas clases y enseña algunas verdades y quien al dar su saber enseña a vivir porque entrega la verdad de su vida en el ámbito afectuoso de su magisterio. Ni siquiera entre los filósofos —se lamentaba Ketner— se toma en serio la sabiduría, y eso que la filosofía es

25. Caldera, *La primera captación intelectual*, 87.

26. Cf. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. VI, a. un., 303-319.

la disciplina en la que la sabiduría tuvo su hogar. "¿De qué sirve estudiar filosofía si lo único para lo que capacita es para hablar con cierta plausibilidad de algunas abstrusas cuestiones de lógica, etc., y no perfecciona el pensamiento sobre las cuestiones importantes de la vida diaria?"[27], reprochaba en una ocasión Wittgenstein a Norman Malcolm.

Es un error confundir sabiduría con erudición. Afortunadamente, el extraordinario desarrollo de las bases de datos en las últimas décadas ha dejado sin trabajo a quienes sólo poseían erudición. Por el contrario, la filosofía como sabiduría representa lo más humano que hay en el hombre porque busca aclarar, responder, iluminar las cuestiones que nos dejan perplejos cuando nos ponemos a pensar. Quien se dedica profesionalmente a la filosofía no puede dejar de lado esas aspiraciones, sin abdicar o traicionar su propia vocación de filósofo. Si la filosofía fuera realizada exclusivamente por especialistas y se dirigiera exclusivamente a los especialistas, entonces no podría ser llamada "filosofía"[28]. La idea kantiana de que el filósofo ha de corresponder a un cierto ideal de maestro, que busca promover los fines esenciales de la humanidad, constituye una de las claves del reciente resurgimiento del pragmatismo en la filosofía analítica angloamericana: "Los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía dependen unos de otros. Como escribió Dewey en *Reconstruction in Philosophy* 'la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres'. Los problemas de los filósofos y los problemas de los demás están

27. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, 39.

28. Cf. Putnam, *Realism with a Human Face*, xxx.

conectados, y es parte de la tarea de una filosofía responsable extraer la conexión"[29].

Siguiendo a Hilary Putnam, defiendo que el trabajo filosófico ha de ser desarrollado con un empeño decidido por aunar en un único campo de actividad el rigor y la relevancia humana, que constituyeron durante buena parte de nuestro siglo los rasgos distintivos de dos modos opuestos de concebir la filosofía. Por eso, la respuesta a la pregunta acerca del objeto de esa búsqueda intelectual tiene un doble aspecto, pues el objeto de su búsqueda es tanto la verdad como lo relevante, lo importante o significativo para nosotros. Hay una tensión, por supuesto, entre ambos aspectos, pues hay muchísimas verdades triviales, esto es, que no tienen interés ni importancia alguna. En nuestro siglo, de ordinario, se ha considerado sólo ese primer aspecto de la investigación, el de la verdad basada en el modelo de la evidencia, quizá porque parecía más objetivo; mientras que el segundo, el de la importancia humana del objeto de investigación y su integración con todo lo demás, ha sido relegado habitualmente a un término muy posterior, pues se consideraba más bien como algo subjetivo[30].

Sin embargo, el rigor solo no lleva a la verdad. Pueden desarrollarse con notable rigor tesis erróneas o falsas, pues el rigor deductivo —como enseña la lógica— es condición formal de la verdad, pero no condición material. Puede profundizarse con notable rigor en el error. Con Kripke me gusta recordar que "no ha de suponerse que el formalismo pueda producir resultados filosóficos de tipo superior a la capacidad del razonamiento filosófico ordinario. No hay un sustituto matemático para la filosofía"[31]. Por eso, aunque esto suponga ir contracorriente, me parece más acertado concebir el rigor no tanto como un criterio de validez formal, sino más bien como una *virtud epistémica,* como un hábito intelectual, que lleva a hacer justicia al asunto que en cada caso se trate, abordándolo con la exactitud y el detalle que merezca (¡pero no con más!), y de acuerdo con el problema que tengamos entre manos y de la situación efectiva en que nos encontremos[32]. Siempre he pensado que quienes defienden el rigor por encima de todo confunden el rigor con la rigidez, quizá porque creen que esto del rigor procede del *rigor mortis* de los cadáveres[33]. Por el contrario, en filosofía el sentido del rigor que interesa no es el de la rigidez, sino el de la precisión y la propiedad. Una filosofía rigurosa es precisa, pero a la vez flexible, esto es, apropiada al tema concreto que en cada caso estudie. Una filosofía o una persona inflexible será rígida, pero no rigurosa. Al contrario, muy a menudo esa rigidez le impedirá hacerse realmente cargo del fenómeno que aspiraba esclarecer.

29. Putnam, "Acerca de la mente, el significado y la realidad", 83.
30. Haack, *Evidencia e investigación*, 273.

Por estos motivos puede afirmarse de modo rotundo que la investigación intelectual tiene siempre ese doble aspecto, el de la búsqueda de la verdad y el del amor a la sabiduría. Por consiguiente, el progreso de una persona dedicada a la filosofía ha de desarrollarse a lo largo de esas dos dimensiones. Esta doble faceta del trabajo filosófico puede caracterizarse por tanto como la ganancia de rigor y de profundidad; el primero vinculado a la verdad de la investigación, la segunda a su relevancia humana.

31. Kripke, "Is There a Problem About Substitutional Quantification?", 416.
32. Cf. Pereda, "Rigor se dice de muchas maneras", 98.
33. Cf. Whitrow, "The Study of the Philosophy of Science", 202.

La carencia de rigor conduce a la ambigüedad y a la confusión; la falta de profundidad a la trivialidad y superficialidad. De modo semejante, Alejandro Llano caracterizaba hace años su empeño intelectual como la búsqueda de un pensamiento riguroso y libre, esto es, como un esfuerzo continuado por conjugar en la profesión el rigor —que garantiza la comunidad del pensamiento— con la libertad, con la espontánea creatividad que hace posible la novedad y el progreso en el conocimiento. En una línea similar Hilary Putnam suele identificar estas dos cualidades indispensables para escribir filosofía como *argumentos* y *visión*.

Por esta razón la formación de quien quiere dedicarse a la investigación en filosofía debe centrarse en estas dos dimensiones clave: el aprendizaje del *esmero*, que incluye tanto el cuidado riguroso del detalle como la tenacidad en la búsqueda mantenida a lo largo del tiempo, y el cultivo de la *creatividad*, esto es, de la capacidad de *ver* los problemas —como reza el dicho común "El sabio ve lo que todos ven y piensa lo que nadie piensa"— y por tanto de innovar y atraer el interés[34]. Quienes conciben la filosofía como una colección de ideas pasadas o de tesis extravagantes no pueden darse cuenta de que la filosofía es un oficio que requiere aprendizaje. Por el contrario, las personas que han dedicado sus mejores fuerzas a la filosofía atestiguan con su vida que las destrezas que se requieren para llevar a cabo esa búsqueda intelectual apenas han cambiado con el paso de los siglos. Ese es parte del permanente atractivo que encierran los *Diálogos* de Platón, los escritos de Aristóteles o las *quaestiones disputatae* de la Escolástica medieval: "Conforme más comprendemos la actividad de la filosofía como una disciplina, menos

34. Cf. Haack, *Evidencia e investigación*, 272-273.

nos atrapa la imagen dominante de la filosofía como algo pasado en cuanto pasado"[35].

1.2. *La metodología filosófica*

Siguiendo una ilustre tradición, la rama del saber humano a la que este libro pertenece se llama *Metodología filosófica*. La metodología —describió Peirce— es la "rama de la lógica que enseña los principios generales que han de guiar la investigación (*inquiry*)"[36]. Podría considerarse una lógica práctica que aspira a enseñar los mejores modos de proceder en la investigación en un área de saber tan amplia y diversificada como la filosofía. La metodología filosófica es, por supuesto, un saber histórico, en el que desde la antigüedad hasta hoy —con una llamativa continuidad— se acumulan las mejores experiencias acerca de cómo llevar a cabo una investigación personal en filosofía de forma que se alcance el objetivo concreto que en cada caso se buscaba. En nuestro caso, se trata de transmitir y enseñar los principios generales que pueden presidir el trabajo investigador de quienes se inician, una vez terminada la carrera, en los estudios del doctorado en filosofía, que incluyen la redacción de una tesis doctoral y, en muchos casos, la preparación de algunas publicaciones en las que se reflejen las investigaciones particulares realizadas (trabajo de investigación, artículos en revistas científicas, comunicaciones a congresos, recensiones, etc.). Con frecuencia este tipo de enseñanzas no son suficientemente aten-

35. Burrell, *Analogy and Philosophical Language*, 3.
36. Baldwin (ed), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, II, 75.

didas en los cursos universitarios en España, como sugiere el limitado número de publicaciones disponibles al respecto en castellano. El peligro que se cierne sobre la metodología filosófica es que parezca trivial, sea por la connaturalidad de su objeto que suele tornar transparentes las prácticas habituales, sea por el tono moralizante o didáctico que adoptan quienes ocasionalmente la enseñan.

El término "método" procede del latín *methodus* que a su vez lo tomó del griego μέθοδος. Esta palabra era ya empleada entre los griegos en el sentido de modo de hacer o decir una cosa. Se trata de una palabra compuesta a partir de μετά y ὁδός-οῦ camino, semejante a otros términos castellanos formados por el mismo término griego con una preposición antepuesta: "episodio", "éxodo", "periódico", "sínodo". Con la palabra "método" se alude al modo de obrar o de proceder en un área determinada, y también al hábito o costumbre que cada uno tiene y observa. Con "metodología" nos referimos a la ciencia del método, al conjunto de métodos que se siguen en una investigación. Si hubiera ocasión para bautizar de nuevo a esta área del saber, frente a la propuesta escolástica de lógica práctica elegiría la expresión "ética del intelecto", que sugiere más claramente la conexión entre las dimensiones práctica y teórica de la razón y alude en cierto modo al anclaje de este saber en los fenómenos comunicativos de la cultura humana.

Aprender la ética del intelecto consiste básicamente en adquirir unos hábitos, pues en el trabajo intelectual el modo, la forma, las pautas de la investigación, son al menos tan importantes como los contenidos y los resultados. Esto vale —me parece— para cualquier investigación que aspire a ser comunicada a otros, pero se aplica de manera muy especial a quienes se

inician en la investigación en humanidades mediante la elaboración de una tesis doctoral. Al escribir una tesis se adquiere un conjunto de hábitos que nadie puede aprender en lugar de uno, porque lo que se aprende es realmente una forma de vida. Las personas que no logran adquirir esos hábitos a lo largo de los estudios de doctorado no son capaces luego de disfrutar en la vida académica. Un riesgo común en el trabajo de los intelectuales es que nos eternicemos analizando los problemas y, lo que es peor, que consumamos nuestras fuerzas en el análisis —a veces incluso brillante— de las cuestiones y de sus posibles formas de solución, y con ello nos quedemos ya sin fuerzas para llevar a cabo la síntesis, para ejecutar la decisión: "Por el análisis a la parálisis" suele decirse a este respecto. El mejor consejo que recibí al iniciar mi tesis doctoral fue el de comenzar a escribir desde el primer día, aunque en el primer momento sólo tuviera una idea genérica del posible índice de mi tesis. Escribir es la mejor forma de sintetizar.

A veces se piensa que unas lecciones de metodología filosófica al comenzar los estudios de doctorado permitirán ganar la soltura y seguridad necesarias para afrontar con buen ánimo ese viaje de tres, cuatro o cinco años que suelen suponer estos estudios. Comparto esa opinión sobre la ganancia en seguridad, porque se comienza donde otros han terminado, pero no pienso que se gane en soltura. Al contrario, la reflexión sobre cómo investigar en filosofía no sirve para trabajar con más agilidad, sino sobre todo para investigar más despacio, pero quizá con más eficacia. Como dejó anotado Wittgenstein, "en filosofía el ganador de la carrera es aquél que sabe correr más lentamente; o aquél que llega allí el último"[37]. Un curso de metodología

37. Wittgenstein, *Culture and Value*, 34.

filosófica es una invitación a reflexionar recursivamente sobre lo que uno hace para transformar su modo de trabajar hasta ajustarlo a la singular naturaleza de la investigación en filosofía.

Guiarse por la inteligencia significa entre otras cosas empeñarse en convertir en rutinarias —esto es, en excluirlas del ámbito de la decisión convirtiéndolas en hábitos— todo un conjunto de acciones aparentemente menores que llenan nuestro día. Si no se hace así, esas minucias pueden llegar a ocupar por entero nuestra atención. Mediante la adquisición de hábitos se trata de lograr una articulación personal de continuidad y novedad en nuestro trabajo intelectual que libere tiempo y cabeza para poder atender realmente a las tareas más creativas, para poder pensar. "Conviene —escribió Eugenio d'Ors— que vivas tu vida de tal manera que tus actos se continúen en el tiempo de modo infatigable, que se repitan, que se hagan cotidianos... Pero conviene también que tu corazón renueve cada mañana la novedad, el interés, la emoción y por tanto la poesía"[38]. Esa estrategia, que cada uno ha de aprender para sí, afecta al horario, al orden espacial en el lugar de trabajo, a la manera de abordar las diferentes tareas, de forma que —como suele decirse en España— no estemos descubriendo la pólvora todos los días, y que al mismo tiempo sea posible un nuevo pequeño descubrimiento diario que alimente nuestro entusiasmo por la investigación emprendida. Ninguna técnica o ninguna máquina pueden sustituir la creatividad personal, pero los hábitos intelectuales, las técnicas y algunas máquinas favorecen nuestra capacidad de creación e innovación, pues son precisamente las tareas más rutinarias las que pueden automatizarse[39].

38. d'Ors, *Glosari*, 27.11.09.

39. Cf. Llano, "Organizaciones inteligentes", 112.

Al trabajador de la inteligencia lo que le esteriliza es la acrasia, la debilidad de la voluntad, el ir de acá para allá de un tema a otro, de un libro a otro, de un trabajo a otro. Lo que le potencia es la disciplina de la voluntad, el hacer siempre lo mismo de modo inteligente, el trabajo continuado en una misma dirección. La disciplina es lo que diferencia la creatividad del intelectual de la locura. En los escritos de Nietzsche puede encontrarse mucho de ambas cosas. La persona errática o dispersa no hace nada, o al menos, no llega a terminar la tesis doctoral. No hacer una tesis doctoral no es un demérito, sino sólo señal de que no se tiene la posibilidad o la capacidad necesaria para mantener la concentración de la atención durante un tiempo tan largo como el que requiere la escritura de un libro como una tesis doctoral. En las ofertas de trabajo en la sociedad norteamericana se emplea con frecuencia la expresión ABD, "*all but dissertation*", cuando se busca a personas que hayan completado los estudios de doctorado a excepción de la escritura de la tesis. De ordinario se trata de personas que reúnen las condiciones necesarias para desarrollar muy eficazmente trabajos de organización y administración académicas, de relaciones públicas y comunicación, de documentación, en entornos tan sofisticados como pueden ser una Universidad o una entidad cultural o educativa.

La reflexión filosófica se nutre de la experiencia ordinaria: "La filosofía es la ciencia que se limita a averiguar lo que puede de la experiencia ordinaria de cada día, sin hacer observaciones especializadas"[40]. En esto se diferencia bien la experiencia filosófica de la experiencia especializada en que se apoya la

40. Peirce, "Reason's Conscience", 825; Haack, *Evidencia e investigación,* 291.

ciencia, pero quizá por ello la filosofía requiere una capacidad peculiar de atención pues los datos de la experiencia ordinaria son tan ubicuos que a menudo pasan inadvertidos. Pero al mismo tiempo, la filosofía es un saber histórico. Como escribió Gilson, la historia de la filosofía es el laboratorio de la investigación filosófica. Las verdades que los seres humanos han conquistado trabajosamente mediante su pensar son resultado de la historia: *Veritas filia temporis*, repetían los escolásticos citando al historiador romano Aulo Gelio (125-175).

Que la verdad sea hija del tiempo significa también que, en cierta medida, la verdad futura depende de nuestra libre actividad, de lo que cada uno pueda contribuir personalmente al crecimiento de la humanidad, al desarrollo y expansión de la verdad. Como escribió Juan de Salisbury en el siglo XII, "somos enanos a hombros de gigantes"[41]. Pero también, como decía con fuerza el humanista Juan Luis Vives rectificando el dicho medieval, "ni somos enanos, ni fueron ellos gigantes, sino que todos tenemos la misma estatura"[42]. En aquella expresión del Renacimiento humanista se reflejaba bien el estilo democrático y pluralista de la época, que se encuentra también en el centro de la filosofía contemporánea. Se trata del reconocimiento de la capacidad de verdad que todos los seres humanos poseen y de la convicción de que en cada genuino esfuerzo intelectual hay algún aspecto luminoso del que podemos aprender, de que la verdad humana está constituida por el saber acumulado construido entre todos a través de una historia multisecular de intentos, errores, rectificaciones y aciertos. "*Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt*"[43]. La verdad es un cuerpo vivo que crece y que está abierto a la contribución de todos. Nadie puede considerarse dueño de la verdad, sino que más bien somos atraídos por ella: "La esencia de la verdad —escribió Peirce— se encuentra en su resistencia a ser ignorada"[44].

41. *Metalogicon*, III, 4; Merton, *A hombros de gigantes*, 57-60.
42. Vives, *Opera omnia*, VI, 39.

La experiencia histórica del crecimiento sistemático del saber, encarnada en el espíritu científico creativo, destaca como piedra de toque de la verdad el sometimiento del propio parecer al contraste empírico y a la discusión razonada con los iguales. Esto que es común en las ciencias naturales, resulta más infrecuente en filosofía o en las humanidades en general. El doctorando en filosofía no es —no debe sentirse— un náufrago en una isla desierta, ni un corredor de fondo sin compañía de nadie. En feliz expresión de Spaemann, la filosofía es "un discurso continuado acerca de las cuestiones últimas"[45]. A lo largo de sus estudios de Licenciatura los estudiantes se han asomado a aquella discusión prolongada en el tiempo a través de sus lecturas y de sus profesores. Ahora, quien inicia los estudios de doctorado va a tomar la palabra para intervenir por primera vez en esa conversación multisecular, y lo hará —por usar la expresión clásica española— con disimulo, como pidiendo perdón, mediante la exposición erudita del autor sobre el que hace su tesis, o mediante la recopilación concienzuda de los pareceres discrepantes acerca de un problema o una cuestión debatida desde hace algún tiempo. Como en las conversaciones ordinarias, el tema sobre el que gira la discusión filosófica

43. Tomás de Aquino, 1 *Dist* 23 q.1, a. 3.
44. Peirce, *Collected Papers*, 2.139.
45. Spaemann, *Philosophische Essays*, 106

general cambia de cuando en cuando; a veces hay varias conversaciones principales a la vez, cuyos temas se entrecruzan, pero a pesar de la apariencia inicial la discusión progresa conforme los interlocutores se hagan verdaderamente cargo de las posiciones que en cada momento estén en litigio. En particular, el doctorando necesita encontrar aquel corrillo en el que se arremolinan quienes están estudiando su mismo tema. Las revistas, los congresos especializados, las listas electrónicas de discusión y, por supuesto, la relación personal, facilitan mucho el hallazgo de ese auditorio privilegiado de personas a las que de verdad les interesa lo que una o uno está comenzando a escribir.

1.3. *La filosofía como forma de vida*

A diferencia quizá de otras áreas del saber, la relación entre la vida y el pensamiento de quien se dedica a la filosofía no es accidental. Una filosofía es siempre en cierto sentido proyección de la vida de su autor. Sirva como muestra lo que Ortega afirma de Descartes: "El *Discurso del método*, con cuya publicación inicia su filosofía, es, en sus tres cuartas partes, una biografía"[46]. Aunque se trate de un oficio que se transmite de generación en generación, la filosofía tiene siempre algo de saber autobiográfico hasta el punto de que llega a constituir una forma de vida: la filosofía "tiene que convertirse en *biografía* de quien se acerca a ella"[47]. Ciertamente en algunos libros puede aprenderse algo acerca de cómo *hacer filosofía*, pero su aprendizaje es sobre

46. Ortega, *Obras completas*, XII, 193

47. Savater, "Urgencia y presencia de la filosofía", 21

todo asimilación vital —buscada afanosamente o contagiada de modo casi imperceptible— de las prácticas que han seguido quienes lograron esa forma de vida capaz de conferir plenitud de sentido a la existencia humana. "Hoy —escribía Thoreau en 1854— hay profesores de filosofía, pero no filósofos. Y sin embargo es admirable enseñarla porque en un tiempo no lo fue menos vivirla. Ser un filósofo no consiste meramente en tener pensamientos sutiles, ni siquiera en fundar una escuela, sino en amar la sabiduría hasta el punto de vivir conforme a sus dictados una vida sencilla, independiente, magnánima y confiada. Estriba en resolver algunos de los problemas de la vida, no sólo desde un punto de vista teórico, sino también práctico (...) El filósofo va por delante de su época incluso en su forma de vivir"[48].

La aproximación del pensamiento a la vida que en estas páginas se defiende no concierne sólo al pensamiento, sino que sobre todo afecta a la vida. Esto es así hasta el punto de que quien se compromete vitalmente en una tarea filosófica considera necesario tratar de cambiar aquellas prácticas suyas, aquellas rutinas, aquellos modos de vivir que resulten incompatibles con su modo de pensar. Quien emplea toda su vida en esta aventura de la búsqueda de la verdad no puede pactar con sus personales limitaciones. Aunque sabe que uno mismo no es causa de la limitación de su ser, aspira con su esfuerzo personal y con la ayuda de los demás a limar sus excesos y a compensar sus defectos. Si quien se dedica a la filosofía se satisface de forma autocomplaciente con lo que ya sabe o con su propia manera de ser, mata el deseo de aprender que es el que da vida a su ciencia. Por eso, el deseo de aprender lleva a intentar com-

48. Thoreau, *Walden*, 30

prender los propios errores, a reconocer las carencias y a subsanar la ignorancia: "El factor principal de originalidad es el muy vivo deseo de corregir los propios errores"[49]. Esta tarea de corrección, de rectificación, no consiste de ordinario en un trabajo de poda sino sobre todo en un empeño sostenido para fomentar y desarrollar la propia creatividad personal.

Los filósofos de la Antigüedad y del Renacimiento se comprometían en sentido estricto con su pensamiento, en tanto que la trama cotidiana de su subjetividad formaba parte de su aventura intelectual y podía ser modificada por ella[50]. El desgarramiento moderno entre pensamiento y vida hunde probablemente sus raíces en la transformación académica de la filosofía en la Universidad medieval y alcanza quizá su forma más exacerbada en la competitiva Universidad norteamericana contemporánea. En el debate que atraviesa la actualidad entre individualismo y comunitarismo es quizá la filosofía la disciplina a la que con mayor propiedad corresponde decir la verdad sobre el ser humano. En particular, corresponde personalmente a cada filósofa y a cada filósofo tratar de articular en su concreta existencia pensamiento y vida, y no tener reparo en exhibir la unidad alcanzada —aunque resulte precaria en algunas áreas— a quienes se interesen por aprender cómo lograrla. Dar razón de la propia vida es inexcusable responsabilidad de quien se considere filósofo.

Quien se dedica a la filosofía necesita un estilo de vida que facilite el crecimiento personal, tanto el de uno mismo como el de las personas que estén a su alrededor. Un estilo de vida así

49. Peirce, "Remarks on the History of Ideas", 350-351
50. Cf. Le Doeuff, *El estudio y la rueca*, 83

resulta además a la postre mucho más humano que los comportamientos que se agotan en la posesión o en el consumo de cosas, en la colección de emociones o en la mera acumulación de erudición. La filosofía personalista ha destacado con acierto que los seres humanos estamos configurados de tal manera que sólo somos felices mediante la donación y comunicación personales. Sin duda, la dedicación a la docencia en cualquier nivel o grado por parte de quien aspira a ser y vivir como filósofo hace más fácil que su tenor de vida esté en conformidad con aquella aspiración. El filósofo no sólo anhela saber más, sino sobre todo anhela ser mejor, difundiendo con sus palabras —y quizás en especial con su ejemplo— un estilo de vida a tenor del cual "la búsqueda de la verdad, la belleza y el bien, y la unión con los demás para un crecimiento común, sean los elementos que determinan las opciones básicas"[51]. A dos puntos concretos se les prestará ahora una cierta atención más pormenorizada: al arte de crecer y al cultivo de la espontaneidad y la creatividad.

El arte de crecer es un *ars nesciendi*, un arte de no saber. No tanto un arte de dudar de todo como creyó Descartes, sino de saber que lo que se sabe no es la Verdad con mayúscula, esto es, que la verdad alcanzada siempre es parcial, revisable, corregible, mejorable. Kant fue excesivamente pesimista al pensar que no conocemos las cosas tal como son, que la cosa en sí permanece siempre allá al final como algo incognoscible: con la tradición realista resulta mucho más persuasivo reconocer que lo que conocemos es una parte, una faceta o un aspecto parcial de las cosas, aunque no sea su totalidad. Reconocer esto lleva a valorar

51. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 36

tanto lo que no se sabe como lo que se sabe, sea uno quien lo sepa o lo sean los demás. De esta forma, el punto de apoyo, el fulcro, del arte de crecer estriba en saber que uno no es propietario de la verdad, sino que más bien es poseído por ella, y que algo semejante ocurre con lo que saben los demás. Quien se hace a sí mismo señor de la verdad se equivoca: "La verdad se escapa al déspota y se abre sólo a quien se aproxima a ella en actitud de profundo respeto, de humildad reverente"[52].

Ni siquiera somos dueños de la verdad sobre nosotros mismos. Al contrario, muy a menudo nos conocen los demás mejor de lo que nosotros nos conocemos. Por eso, en el arte de crecer lo primero es dedicar tiempo a la reflexión, a la meditación personal, a pensar. Y sobre lo primero que hemos de pensar es sobre nuestra propia vida, la de cada uno, cada uno sobre la suya, sobre su propio modo de vivir. "Pensar no es todo el vivir, pero sí un aspecto total de la existencia, implicado en la vida entera y no descomprometible de ella"[53]. Son lugares comunes tanto el dicho de Sócrates de que "una vida sin examen —sin reflexión— no merece ser vivida por un hombre", como el oráculo de Delfos "conócete a ti mismo". Pero a diario quienes nos dedicamos a la enseñanza universitaria nos tropezamos con adultos que ni se conocen ni dedican la menor atención a la reflexión. Podría decirse a veces que viven con un desconocido. El novelista Álvaro Pombo reflejaba algo semejante en su reciente novela *Donde las mujeres* cuando hace decir a Tom, que se siente incapaz de reparar en sí mismo como establecía el primer precepto de Fichte en la *Doctrina de la Ciencia*: "Me

52. Ratzinger, *Cooperadores de la verdad*, 203
53. Arellano, *La existencia cosificada*, 67

asomé a la boca de mí mismo, y era un pozo de medio metro escaso, seco encima. Carecía de interés"[54].

A los seres humanos lo que más nos gusta es forjar relaciones comunicativas con los demás. No es tarea fácil, pero esta capacidad puede desarrollarse prestando atención a las personas, a los problemas, a las tareas. Es imprescindible comenzar por uno mismo y tratar de identificar el propio carácter, sus rasgos más positivos y aquellos otros que pueden ser más negativos o incluso perjudiciales; procurar comprender por qué se producen a veces los altibajos de ánimo, por qué surgen conflictos en las relaciones con los demás, o cuál es la raíz de los éxitos y los fracasos en nuestra vida académica o profesional. Lo peor es no conocerse o tener una imagen deformada de uno mismo, sea para bien o para mal. Cuando uno echa la culpa de todas las desgracias que a uno le ocurren a las estructuras de poder, al amiguismo o a no se sabe qué turbias influencias ocultas, corre el riesgo de pasar por alto las posibles causas inmediatas por las que no se producen las ofertas de trabajo que uno necesita, la promoción profesional que espera o lo que sea. Todos tendemos a atribuir nuestros fracasos a misteriosas causas escondidas porque no vemos nuestros defectos que tan patentes resultan a todos los demás.

"Lo mejor es enemigo de lo bueno" afirma un conocido dicho que es de plena aplicación a la vida intelectual. Así como la pretensión de un conocimiento absoluto aboca al escepticismo, el perfeccionismo, la pretensión de ser siempre exhaustivo, de agotar un tema cualquiera, esteriliza lamentablemente la actividad. "No deseo la perfección, sino el perfecciona-

54. Pombo, *Donde las mujeres*, 169

miento"[55], se ha escrito con acierto. Por esta razón, la estrategia mejor en el arte de crecer es hacer siempre las cosas lo mejor que uno pueda en cada momento, no el hacerlas a la perfección. Muy a menudo al escribir filosofía advertimos que el enemigo lo llevamos dentro, que con frecuencia uno puede ser su peor enemigo o es su juez más severo. El perfeccionismo es la errónea pretensión de negar el carácter falible a una acción genuinamente humana por la simple razón de que sea uno el autor de ella: *errare humanum est* dice un conocido aforismo latino. A mí me gusta más la versión aprendida en la infancia como ejemplo de *sum* con genitivo, *errare hominum est*, equivocarse es propio de seres humanos. Stanley Cavell expresaba esta idea de una forma mucho más complicada, pero también muy sugestiva: "Nada es más humano que el deseo de negar la propia humanidad"[56]. Todo lo humano es siempre provisional, mejorable, corregible. También lo es cada uno de nosotros en sus diversas facetas y cualidades.

El arte de crecer requiere disciplina interior. Si se considera con Goethe que el sentido de la vida es la construcción artística de uno mismo, una vida dispersa en la que no haya espacio para la reflexión no puede acumular la experiencia de modo eficaz. No se aprende de la experiencia, sino de nuestra reflexión sobre ella: "Un hombre caprichoso, disperso en lo inmediato, —ha escrito Polo— no adquiere experiencia: es una biografía rota"[57]. Como la filosofía es en buena medida autobiográfica resulta imprescindible la memoria para que la vida y la escritura filosófica logren esa profundidad. A veces se dice que a partir de los

55. Cobo, *Baja turbio el vino*, 8-9
56. Fleming y Payne, *The Senses of Stanley Cavell*, 27
57. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo*, 133

treinta años sólo se aprende lo que uno escribe, pues quizás a partir de esa edad la memoria deje de crecer. Lo que con ello quiere decirse es que a partir de cierta edad no basta ya para aprender con leer o escuchar a otros, sino que es indispensable escribir o enseñar a otros. Hay mucha verdad en todo ello, y añadiría que incluso lo que uno ha escrito se olvida, salvo que se siga releyendo y reflexionando una y otra vez sobre esos textos y los argumentos que contienen.

Para Peirce —y para mí— la espontaneidad es la esencia de la vida intelectual[58]. La espontaneidad es la vida de quien se dedica a pensar; la subjetividad confiere vida a los signos y confiere significatividad a la expresión del pensar. En la introducción a la *Crítica de la razón pura* sugería Kant que la resistencia del aire podría llevar a una paloma a pensar que en un espacio sin aire volaría quizá mejor[59]. Algo parecido nos ocurre a nosotros con el dominio del lenguaje y el desarrollo de la creatividad. El esfuerzo por dominar el lenguaje no es una esclavización del pensamiento, sino que, más bien al contrario, es el camino de su efectiva liberación. Así como el aire permite a la paloma alzar el vuelo, el dominio de la lengua permite al pensamiento desarrollar el suyo. La espontaneidad requiere búsqueda, esfuerzo por vivir, por pensar y expresarse con autenticidad. "Hay sólo un único medio —escribirá Rilke al joven poeta—. Entre en usted. Examine ese fundamento que usted llama escribir (...) Excave en sí mismo, en busca de una respuesta profunda"[60]. La fuente de la originalidad es siempre la autenticidad del propio vivir. Traspasar la responsabilidad del vivir y el

58. Cf. Anderson, *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*, 6
59. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A5/B9; Lledó, *Filosofía y lenguaje*, 135
60. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, 24-25

pensar a otros, sean estos autoridad, sean los medios de comunicación social que difunden pautas de vida estereotipadas, puede resultar cómodo, pero es del todo opuesto al estilo de vida de quien quiera dedicarse a la filosofía. Transferir a otros las riendas del vivir, del pensar o del expresarse equivaldría a cerrar el taller de la filosofía, a detener el telar, a encorsetar o fosilizar la vida, a cegar la fuente de la expresión.

Por eso en estas páginas se defiende un pensar apasionado que alcanza su mejor expresión en la escritura. "Aquí —escribía d'Ors en 1904 refiriéndose a la Cataluña de su tiempo— todo trabajo científico que huela a arte, que tenga ardor de pasión, que sea escrito no con la inteligencia sola sino con el entero espíritu, que haya vivido en la imaginación y de ese vivir conserve rastro, se hace de inmediato sospechoso"[61]. En el taller de la filosofía, tanto el hombre de a pie como el científico se transforman en artistas —o al menos en artesanos— que han descubierto que el corazón de la razón es la propia imaginación. Es preciso empeñarse en el fomento de la creatividad personal, en el desarrollo de la originalidad. Esa tarea requiere esforzarse en pensar por uno mismo, en forjar mediante la propia reflexión una articulación personal, con audacia y confianza en las fuerzas de la propia razón.

La espontaneidad buscada con esfuerzo se traduce en creatividad. La creatividad es fruto de la exploración y transformación de nuestro estilo de pensar y de vivir[62], de nuestro modo de expresarnos y de nuestra forma de querer, de relacionarnos comunicativamente con los demás. Quizá las mayores dificultades para el desarrollo de la espontaneidad sean la timidez, el miedo a ser original y el temor a hacer el ridículo. A conjurar esos posibles peligros se destina la exposición de algunas de las principales virtudes de la vida intelectual.

61. Aulet, "Cartes d'Eugeni d'Ors", 101.

62. Cf. Boden, "Agents and Creativity", 119.

1.4. *Virtudes de la vida intelectual*

Para Alasdair MacIntyre las virtudes cruciales que la educación universitaria ha de fomentar son la humildad, que hace posible el verdadero aprendizaje, y la amistad, que lleva al conocimiento mutuo, a la confianza y preocupación desinteresada por el bien de los demás[63]. El capítulo cuarto de este libro está dedicado por entero a la comunicación con los demás. Por eso, ahora es preciso prestar un poco de atención a la primera de esas virtudes, pues entre quienes se dedican a la filosofía es probablemente la vanidad el defecto profesional más generalizado y quizá también el más difícil de corregir: "El edificio de tu orgullo —decía Wittgenstein a uno de sus discípulos— es lo que hay que desmontar. Y eso es un trabajo terriblemente duro"[64]. En esta sección se abordarán además otros tres temas de decisiva importancia para la configuración del horizonte de la vida intelectual: la capacidad de atención, el cultivo de la imaginación y el hábito de planificar.

Para abordar la primera cuestión, la relativa a la virtud de la humildad, es necesario dar un largo rodeo, pues para quien se

63. Cf. Ruiz Arriola, *Tradición, universidad y virtud*, 430

64. Wittgenstein, *Culture and Value*, 26.

inicia en la vida intelectual su defecto dominante no suele ser de ordinario la presunción, sino una forma mucho más insidiosa de vanidad que es la desconfianza en uno mismo. Para dar los primeros pasos en la filosofía profesional resulta indispensable una cierta confianza en uno mismo, basada en la potencia de la propia razón, en la íntima consistencia del modo personal de pensar y vivir, en la capacidad efectiva de las propias fuerzas para desarrollar una tarea de investigación y creación mediante un trabajo prolongado a lo largo del tiempo. Algazel de Bagdad dejó escrito en el siglo XI que la raíz del conocimiento es la confianza (*radix cognitionis fides*). En última instancia el conocimiento humano —afirmaba el "padre de la filosofía catalana" Xavier Llorens hacia 1860— se apoya en una confianza innata, primitiva, ingénita, de la que uno no debe desposeerse[65]. Esa confianza se asienta en la experiencia real de nuestra razón, en la comprobación de que efectivamente en muchas ocasiones nos equivocamos, pero también en la gozosa experiencia de que la mayor parte de las veces acertamos.

La vida intelectual requiere una singular articulación de confianza en las propias fuerzas y de humildad, que se traduce en deseo de aprender y por tanto de rectificar una y otra vez. La carencia de una demostración lógica que garantice en todos los casos la eficacia de nuestra razón no debe conducirnos al escepticismo, sino precisamente a una confianza falible en ella. Ramsey escribía que a efectos prácticos la inducción es tan de fiar como la memoria aunque no tengamos pruebas lógicas de su validez, y añadía: "Nadie considera que sea un escándalo para la filosofía que no exista una prueba de que el mundo no comenzó

65. Cf. Llorens, *Lecciones de Filosofía*, II, 193-194.

hace sólo dos minutos y de que todos nuestros recuerdos no sean ilusorios"[66]. Esta línea de razonamiento del *commonsensismo crítico*, del "sentido común" con sensibilidad epistemológica, resulta muy persuasiva en favor del carácter social del conocimiento y avala la efectiva potencia del esfuerzo personal, si es consciente a la vez de su limitación.

Mientras que la pusilanimidad incapacita para la vida intelectual, la magnanimidad "es forma suprema de libertad"[67]. La magnanimidad es una particular forma de fortaleza que se opone a la timidez y al apocamiento, al miedo a tomar la iniciativa de la propia vida y a pensar por cuenta propia. Pertenece a la magnanimidad —señala Tomás de Aquino— la confianza en sí mismo para todas aquellas cosas que uno es capaz de hacer de por sí[68]. La magnanimidad excluye "toda equívoca manifestación de paciencia, resignación o modestia, cuando son formas enmascaradoras de encogimiento de ánimo y de mezquindad"[69]. La magnanimidad tiene una singular relación con la imaginación, con la capacidad de concebirse uno a sí mismo con la responsabilidad de aportar algo, si no a la historia de la filosofía, al menos a los que le rodean, y en consecuencia, capaz de organizar su vida en torno a esa tarea. La magnanimidad no está reñida con el realismo, antes al contrario. Por eso, para su desarrollo se precisa una peculiar mezcla de imaginación y tenacidad que no es fácil de lograr en la proporción acertada. Se trata de la tenacidad de la persona que hace lo que ama y ama lo que

66. Ramsey, *Philosophical Papers*, 93.
67. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, 205.
68. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 129, a. 6, ad 1.
69. Peláez, *Ética, profesión y virtud*, 98-99.

hace, persuadida de que su tarea profesional es lo que la humanidad necesita y los que le rodean esperan de él.

Millares de veces habré contado a mis estudiantes la diferencia entre aquellos tres albañiles que relata Drucker. Se encuentran los tres haciendo una misma tarea, pero sus actitudes son marcadamente distintas. Al ser interrogados sobre lo que hacen, el primero dice, quejoso, "Ya ve, poniendo un ladrillo encima de otro"; el segundo con mejor ánimo responde "Sacando adelante mi familia"; mientras que el tercero interrumpe el aria que canta a pleno pulmón para explicar "Estamos haciendo una catedral". Tengo para mí que en filosofía estamos siempre haciendo una catedral.

La falta de confianza en uno mismo suele expresarse con alguna frecuencia bajo formas de timidez o del denominado "miedo al ridículo". El miedo al ridículo es uno de esos aspectos de la vida humana que a fuerza de ser común puede parecernos natural. De hecho la vida de muchos estudiantes está gobernada tiránicamente por el miedo a hacer el ridículo. En cuanto salen del ámbito familiar o del pequeño círculo habitual, esto es, en cuanto llegan a clase, el temor a "quedar mal" se apodera de uno o de una, provocando en muchos casos una angustiosa parálisis. Por miedo al ridículo ni hace preguntas, ni dice lo que piensa, ni vive con libertad. "Es que me da corte", llegará quizás a ofrecer como mejor explicación, sin advertir la penosa abdicación que encierra. Este defecto del ánimo no es cosa de ahora en nuestro país: hunde sus raíces en la multisecular preocupación por el honor, la honra, la consideración que los demás nos den. Resulta tan marcado entre los españoles que se ha llegado a decir que uno de los factores determinantes de nuestra dificultad para aprender idiomas es el terror al histrionismo. Sin duda, no

llegamos al nivel de los japoneses, pero todo hace pensar que las décadas de reforma educativa no han modificado un ápice esa carencia de asertividad, esa falta de confianza en uno mismo que resulta indispensable para gozar de vida propia. El reemplazo de la inteligencia por el miedo al ridículo en las riendas de la propia vida es una degradación. Los años universitarios son el tiempo para liberarse de esa esclavitud y ganar libertad respecto de la opinión de los demás, hasta configurar un estilo de vida personal en el que el ser nos importe más que el parecer.

Algo semejante puede ocurrir a veces en la valoración del tiempo. El miedo al futuro o a las consecuencias de las propias acciones, el temor a unas calificaciones académicas o a las valoraciones menos positivas de los demás, llegan a tener tanto peso en la conciencia de algunas personas que les atenaza y les impide vivir con espontaneidad y disfrutar del presente. La propia reflexión filosófica acerca de la irrealidad del futuro puede ayudar bastante, pues a fin de cuentas el presente es el único tiempo que realmente tenemos[70]. Advertir la paradoja de que una sobrestimación del futuro hace imposible disfrutar del presente y de que vivir sólo en presente impide planear el futuro, pueden ayudar a alcanzar un equilibrio razonable entre esas dos posibles deformaciones.

La defensa de la asertividad, de la confianza en la capacidad afirmativa de la propia razón, tiene su contrapartida en la valoración de la humildad que lleva a reconocer leal y abiertamente las propias limitaciones y lo mucho que uno no sabe: "La investigación científica —ha escrito Popper— es el mejor método de que disponemos para conseguir información sobre

70. Cf. Lahav, *Essays on Philosophical Counseling*, 18.

nosotros mismos y sobre nuestra ignorancia. Nos conduce a la importante idea de que quizá puede haber grandes diferencias entre nosotros con respecto a los detalles menores de lo que sepamos, pero que todos somos iguales en nuestra infinita ignorancia"[71]. Jean Guitton ha descrito su experiencia en el campo de prisioneros durante la II Guerra Mundial cuando los detenidos se daban clases unos a otros para sobreponerse al encarcelamiento. En aquella situación extrema, sin libros y sin notas, se dio cuenta "de lo poco que sabían los más sabios, pero este poco, cuando provenía de sus entrañas, lo enseñaban bien"[72].

La vanidad del filósofo, del profesor o del escritor, se expresa a veces en su incapacidad de tomar distancia respecto de su trabajo para valorarlo en lo que realmente merece. A veces, ese apegamiento a la propia obra es casi inevitable, o cuando menos resulta muy comprensible pues son muy grandes el tiempo y la energía invertidos en aquella tarea[73]. Un buen antídoto contra esa ingenua deformación es la modestia intelectual facilitada por la comprensión histórica de nuestro trabajo que nos lleva a sabernos siempre "enanos a hombros de gigantes". La *modesta inquisitio veritatis* lleva a considerar lo que uno ha escrito, el primoroso bordado que en su telar ha tejido quizá con mucho esfuerzo, como un producto más de su arte. Aunque en algún caso extraordinario pueda resultar algo excepcional, se inserta en una larga historia personal y colectiva de intentos, de numerosos fallos y de unos pocos aciertos. De otra parte, la comprensión histórica de los problemas que uno

71. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 65.
72. Guitton, *El trabajo intelectual*, 18.
73. Cf. Haack, "The First Rule of Reason", 256.

aborda en su escritura, el conocer lo mucho y bueno que han escrito quienes nos han precedido o lo que en otros lugares escriben nuestros colegas sobre esa misma materia ayuda a contextualizar con realismo el efectivo valor de nuestro trabajo. Lo que nadie puede quitarnos es lo mucho que hemos mejorado nosotros al escribir ese texto, pero de ahí no se sigue que ese trabajo nuestro haya de ser considerado como la baliza decisiva sobre la que deba girar la reflexión filosófica de nuestro tiempo o de las futuras generaciones.

La peculiar articulación de humildad y magnanimidad aquí defendida no es por supuesto la única virtud relevante para la vida intelectual. Para la búsqueda de la verdad se necesita una cabal integridad intelectual que abarca muchos otros aspectos de nuestra vida. Sin ella el proceso de búsqueda de la verdad se anegaría al poco tiempo por completo. De la misma manera que se considera el valor como la virtud por excelencia del soldado, con Susan Haack puede afirmarse que la integridad intelectual es —o debería serlo, al menos— la virtud por excelencia del académico: "Resultaría por completo indecente que quien denigrara la importancia o negara la posibilidad de esa honrada búsqueda [de la verdad], hiciera su vida como un académico"[74].

Con el paso del tiempo quien se dedica a cultivar una forma de vida intelectual descubre que la quintaesencia de esta vida es la *atención*, porque, por así decir, es en ella donde se articulan voluntad e inteligencia. O dicho negativamente, las dificultades de atención, lo que los estudiantes llaman "problemas de concentración", reflejan muy a menudo desgarros en la íntima sutura de afectividad y racionalidad que se traducen frecuente-

74. Haack, "Concern for Truth", 59-60.

mente en angustia y esterilidad. La "solución" de este íntimo desgarro, de esa llaga interior, no está en el mero esfuerzo, en apretar los puños, fruncir las cejas y contraer los músculos, tal como Simone Weil describe que hacen los niños cuando la profesora les pide que presten atención: "La atención es un esfuerzo negativo. (...) La atención consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto, manteniendo próximos al pensamiento, pero en un nivel inferior y sin contacto con él, los diversos conocimientos adquiridos que deban ser utilizados"[75]. La actitud atenta que es necesaria para desarrollar un trabajo intelectual es fruto de la paz interior, del sosiego del alma. No es tanto consecuencia de las circunstancias externas como de la distancia interior respecto de las solicitudes afectivas, respecto de las novedades que ocurren a nuestro alrededor o de los problemas que nos afligen. Esta "distancia" no es desinterés ni frialdad o insensibilidad, sino que es consecuencia de la personal concentración en lo esencial.

Los trastornos de la atención pueden llegar a imposibilitar totalmente el estudio o a alterar gravemente el sueño. En esos casos la visita al médico puede ser una gran ayuda. Los problemas de atención reflejan de ordinario una dificultad circunstancial de articulación del entendimiento y la voluntad, de racionalidad y afectividad. A los seres humanos nos ayuda mucho —y nos alivia— el entender lo que nos pasa, comprender sus causas, y conocer las pautas habituales de la enfermedad y de los medios disponibles para la recuperación de la normalidad. En esto, como en casi todo, es imprescindible la paciencia. En esas situaciones extraordinarias, a veces va muy bien la terapia ocu-

75. Weil, *A la espera de Dios*, 70-71

pacional, el trabajar en tareas o en aspectos del trabajo habitual que, por resultarnos más gustosos o más atractivos, recaban un esfuerzo menos penoso. Esta recomendación de comenzar por lo más fácil aparece ya en los escritos de Plutarco. Se trata de un principio bien simple y de eficacia comprobada durante siglos: comenzar siempre por las cosas más sencillas para que de modo gradual se vaya adquiriendo un hábito sólido. El nombre técnico de este proceso es *ethismos*[76]. Es precisamente esta estrategia lo primero que recomendaba Tomás de Aquino al joven interesado en adquirir el tesoro de la ciencia: "Que elijas adentrarte por los ríos y no el meterte de frente en el mar, porque conviene llegar a lo más difícil a través de lo más fácil"[77]. Entre estas tareas menores con efectos terapéuticos puede en muchas ocasiones incluirse el escribir sobre aquello que está quitándonos la paz. En estos casos, escribir en soledad ayuda a comprender lo que a uno le pasa, y puede luego compartirse lo escrito con alguien de nuestra confianza para beneficiarnos de su posible consejo o recomendación.

Los placeres son placeres porque cautivan la atención y al hacerlo dejan el cuidado —las inquietudes y aflicciones— entre las azucenas olvidado. San Juan de la Cruz compuso aquella maravillosa canción *En una noche oscura* mientras estaba preso en Toledo en 1577, encerrado entre cuatro paredes con la escasa luz que entraba por un ventanuco alto. Su cuidado no estaba en sus perseguidores, ni en sus necesidades, sino en otra parte, dentro de sí, en su imaginación, en su corazón. Esta capacidad que tiene el ser humano de independizarse de las constricciones de espacio y tiempo, explica tanto la inquietud que produce la

76. Cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 86.
77. Tomás de Aquino, *Opuscula Theologica*, I, 451.

incapacidad de fijar la atención como el extraordinario atractivo que ejercen los espectáculos: quienes asisten a un partido de fútbol o a una película no han de poner esfuerzo en atender, sino que todos los problemas de su vida diaria desaparecen, quedan puestos entre paréntesis como si el partido o la película fueran un potente anestésico. Si hubieran de poner esfuerzo para seguir el juego o la trama sería señal de que el partido o la película son malos, resultan tediosos, o que quien "está malo" es el espectador. Sin duda el proceso de preparación que implica el tener que ir físicamente al estadio o al cine facilita el "meterse", el entregar a ese espectáculo toda nuestra capacidad de atención.

En este sentido, puede entenderse que el progreso en la vida intelectual y la filosofía misma consista en el descubrimiento de placeres superiores, capaces de embelesar, de satisfacer mucho más cumplidamente nuestra atenta expectación. "La filosofía no es otra cosa —ha escrito Innerarity— que una estrategia para fortalecer la atención"[78]. La superioridad de tal actividad placentera reside quizás en su carácter más permanente o sobre todo en su mayor efusividad, esto es, en su naturaleza más comunicativa.

Otro campo de trabajo indispensable para quien se inicia en la vida intelectual es el del desarrollo de su imaginación. La actividad de la razón es crecimiento y en ese crecimiento tiene un papel central la imaginación: la imaginación es la matriz de la capacidad creativa humana. Para Peirce, el segundo requisito para la búsqueda del saber —que viene justo detrás de la pasión por aprender— es el de tener una fértil imaginación[79]. La imaginación es una facultad que puede ensancharse y potenciarse de

78. Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes*, 123.

79. Cf. Peirce, "The Chief Lessons of the History of Science", 1118; *Collected Papers*, 1.47.

forma que esté plenamente al servicio de la creatividad. La imaginación es capaz de articular el pensamiento y la vida. Su lugar propio es el corazón y su despliegue es la vocación intelectual o proyecto vital que otorga sentido al trabajo personal.

La imaginación no es algo privado e inconfesable que haya de ser confinado a la reclusión de la intimidad. Al contrario, la capacidad de compartir la imaginación y de hacer proyectos compartidos enriquece extraordinariamente la vida intelectual haciendo posible la afectuosa asociación con los demás. Por otra parte, la imaginación es totalmente indispensable para la escritura filosófica. Como en cierto sentido la escritura es siempre biográfica, es siempre narración de la propia vida, se alimenta de nuestra imaginación, de la articulación creativa de argumentos y afectividad en que consista nuestro vivir. Stanley Rosen ha escrito que los filósofos son esas personas que están despiertas e intentan despertarnos a los demás alterando la estructura y el contenido de nuestros sueños[80]. Realmente hay muchas personas que parecen sonámbulas, que parecen desplazarse por la vida sin llegar a tomar las riendas de su existencia, sin llegar a tomar realmente conciencia de dónde vienen y a dónde van. Advertir esto es una permanente interpelación para el filósofo que, como Sócrates, se considera puesto al lado de sus conciudadanos como el tábano sobre el caballo para que no se amodorre.

Hay imaginaciones creativas, apasionantes y apasionadas, y otras mezquinas y empobrecedoras sobre uno mismo, sobre las propias posibilidades, sobre los demás. Para percatarse de esto último quizá baste con recordar la popularidad —y al mismo tiempo la falsedad— del refrán clásico español "piensa mal y

80. Cf. Rosen, "Are We Such Stuff as Dreams Are Made on?", 10.

acertarás". Al contrario, en la mayor parte de las circunstancias sólo podemos comprender realmente a quienes nos rodean si pensamos *bien* de ellos. Por eso la imaginación requiere un trabajo de purificación. La fuente de casi todos los problemas que surgen en la comunicación entre las personas se encuentra en las deficientes metáforas en las que vive o de las que vive su imaginación. El trabajo de transformar los imaginarios personales —la imaginación de uno y la de los demás— es ciertamente formidable, pero quienes se dedican a las humanidades —y quizá más quienes se dedican a la literatura y al cine— pueden tener un papel decisivo en ello.

Para el crecimiento de la imaginación, Peirce alentaba a practicar el *musement*, que es el libre juego de la espontaneidad ilustrada, en el que los signos se combinan sin otro propósito que el mero disfrute intelectual en su asociación para explorar posibilidades: "Sube en el bote del *Musement*, empújalo en el lago del pensamiento, y deja que la brisa del cielo empuje tu navegación. Con los ojos abiertos, despierta a lo que está a tu alrededor o dentro de ti, y entabla conversación contigo mismo, para eso es toda meditación". Esa actividad imaginativa no es una conversación hecha solamente de palabras, sino que tiene también ilustraciones, como una conferencia con diagramas y experimentos: es en esta actividad de puro juego donde nacen las mejores hipótesis científicas[81].

Quien se dedica a la filosofía no debe olvidar la íntima unión entre filosofía y literatura al empeñarse en desarrollar su habilidad escritora. La escritura filosófica no pierde nada ejercitándose en la escritura artística, antes al contrario. Por

81. Peirce, *Collected Papers*, 6.461; cf. Gardner, "Juegos matemáticos", 102.

medio de las ficciones literarias se adquiere una familiaridad con los grandes problemas de la vida humana, lo que permite a su vez ahondar resueltamente en los problemas filosóficos que aquellos encierran. No se le va a exigir al filósofo la habilidad creativa del literato, pero sí una cierta afinidad con el modo que tienen el artista o el escritor de mirar al mundo que le rodea.

Una de las dificultades que muchas personas han de afrontar en la vida intelectual, en particular si aspiran a hacer "carrera académica", es la del exceso de equipaje. Hay quienes llevan sobre sí tantas aspiraciones y pertenecientes a órdenes tan distintos de su vivir, que se convierten en una pesada carga sobre sus espaldas que les impide el progreso en cualquiera de ellas. Es como la pesadilla del cambio de estación de tren o de terminal de aeropuerto llevando un gran número de pesadas maletas a cuestas. De modo semejante hay personas que aspiran a destacar, incluso a ser el número uno en muchos ámbitos de su actividad, y además pretenden hacerlo sin mucho esfuerzo y sobre todo en muy poco tiempo. Aunque resulte enteramente obvio, conviene repetir a estas personas que no se puede hacer todo muy bien y a la vez, y que para hacer cualquier cosa valiosa se requiere muchísimo esfuerzo sostenido de ordinario durante muchos años.

Ante las múltiples posibilidades que se nos presentan es preciso escoger y, por tanto, correr el riesgo de equivocarse. Para ello, resulta extraordinariamente útil poner por escrito, tras la debida ponderación, los objetivos elegidos a largo plazo en los diversos ámbitos de nuestro desarrollo personal y los medios articulados en el tiempo que queremos poner para alcanzarlos. Se trata de una fórmula moderna de aquel sabio dicho latino: *serva ordinem et ordo servabit te!* Cuida el orden y el orden

cuidará de ti. La virtud del orden no se refiere sólo al orden espacial, al de nuestra mesa o el lugar de trabajo que sea, ni siquiera al horario u orden temporal, sino sobre todo al orden personal, a la jerarquía de valores que cada uno asigne a los diversos ámbitos de su realización personal. De modo parecido al "conócete a ti mismo", a quien se inicia en la vida intelectual habría que decirle en ese momento: "Ordénate a ti mismo"[82]. Con esto lo que quiere afirmarse es que hay que establecer una escala entre nuestros distintos intereses y asignarles la correspondiente dedicación proporcional de tiempo y atención en función de la diversa prioridad que les hemos conferido.

Muchas personas rehúyen esa ordenación de la propia actividad o incluso la planificación de su trabajo, porque lo entienden como algo rígido que simplemente les compromete más. A estos hay que decirles que la flexibilidad es el nuevo nombre de la inteligencia. Que ni la planificación ha de significar rigidez, ni la flexibilidad inseguridad o indecisión. Lo inteligente es hacer planes flexibles, esto es, que puedan adaptarse a las circunstancias cambiantes, de forma que de ordinario logremos disfrutar haciendo cosas que nos gusten. Planificar con flexibilidad facilita vivir la vida al aire y con el estilo propios de cada uno. Podemos aprender de otros, pero sobre todo hay que poner en juego nuestra capacidad de disciplina y nuestra creatividad personal. Adaptarse a las circunstancias —en terminología militar, "adaptarse al terreno"— consiste en aprender a identificar las oportunidades imprevistas y a modificar en consecuencia el plan inicial de forma que sea posible alcanzar con más facilidad, con más gusto o más rápidamente, los

82. d'Ors, *El secreto de la filosofía*, 153.

objetivos —quizás ahora incluso enriquecidos— que habíamos decidido originalmente. La planificación de la propia vida y en particular del propio trabajo a largo y medio plazo es una de las formas más ricas de desarrollar tanto la creatividad como la autodisciplina.

Hay personas que se programan horarios y calendarios de trabajo que se saben de antemano incapaces de cumplir, con lo que no hacen otra cosa que incrementar su sentido de culpa. No sirve para nada hacerse un calendario utópico; lo que se necesita es un plan realista y exigente que impida distraerse en cuestiones colaterales. Es una experiencia común el error de planificación en el que incurren tantos profesores universitarios el viernes por la tarde cuando llenan su cartera de papeles y trabajos para hacer durante el fin de semana, con el resultado habitual de que el lunes devuelven la cartera prácticamente igual que se la llevaron. Lo sorprendente es que estas personas que tan mal calibran su capacidad de trabajar un fin de semana tras otro aciertan en la mayor parte de los casos cuando se les pide que evalúen el tiempo que le llevará a un colega hacer un determinado trabajo[83]: a lo mejor es que se creen mucho más capaces que el resto de sus colegas.

Dejar para el momento de la mañana en que llegamos a nuestra mesa de trabajo la decisión de lo que vamos a hacer en ese día concreto es correr muchos riesgos. Con facilidad podría uno dejarse arrastrar por el estado de ánimo del momento en lugar de atender a lo que tenga obligación de hacer. Por eso, es mucho más eficaz la planificación habitual del trabajo mediante la asignación del tiempo correspondiente a cada una de las tareas

83. Cf. Buehler et al, "Exploring 'The Planning Fallacy'", 368

que queramos hacer y la planificación inmediata, cada tarde al terminar nuestro trabajo, del plan concreto para el día siguiente. Ese es un momento de gran importancia para evaluar lo que ha cundido la jornada —el número de palabras que hemos escrito—, recoger los papeles de la mesa y planear de modo inteligente el trabajo del día siguiente.

En la práctica hay dos elementos decisivos para esta planificación del propio trabajo, que cada uno habrá de ajustar a su gusto y a sus circunstancias. Por una parte, la asignación de días completos de la semana a las diferentes tareas, de forma que no estemos haciendo todos los días cinco cosas a la vez, sino que, si es posible, sólo una cada día. Por otra parte, la fragmentación de las tareas en segmentos alcanzables razonablemente en una jornada de trabajo y en una semana de trabajo continuado. El trabajo intelectual se mide de ordinario por horas, las horas se agrupan en tramos de trabajo de cuatro, cinco o seis horas útiles (de acuerdo con la resistencia de cada uno), y las jornadas se agrupan en semanas de cinco o seis días. Para quien se dedica a la vida intelectual, no aprovechar bien un día de trabajo tiene relativamente poca importancia: lo que no puede desperdiciarse en absoluto es una semana. "La semana es la medida del buen trabajador. (...) Contando por semanas es como se ven crecer las obras"[84]. La fragmentación de las tareas debe llegar a segmentos de trabajo que permitan que de día en día —y por supuesto de semana en semana— comprobemos de modo fehaciente nuestro efectivo progreso a través de resultados ciertos y cuantificables.

Una cuestión difícil para algunas personas es la de cómo decidir qué hacer cuando se tienen tantas cosas que hacer que no

84. d'Ors, *Glosari 1917*, 5.III.17.

se tiene tiempo para planificar, o cuando tantas cosas menudas ocupan nuestra atención que no puede dedicarse uno a las cosas que realmente más le importan. En estos casos, siempre es útil el consejo de *hacer menos cosas*, esto es, de aligerar, echar lastre, eliminar intereses circunstanciales, simplificar nuestro estilo de trabajo o incluso nuestro estilo de vida. Y de ordinario, para conseguir esto, lo más eficaz es eliminar aquello que nos resulta más pesado y más tedioso en favor de lo que nos atrae más o que hacemos más a gusto. Esto suena a epicureísmo hedonista, pero no lo es: se trata de la mejor estrategia para gestionar una apretada agenda de trabajo en busca de la excelencia del resultado.

Conviene siempre tener presente que el factor limitante de nuestras prácticas es el tiempo y que el tiempo que realmente *tenemos* es sólo el presente. Por eso la cuestión de la atención es de la mayor importancia en la gestión del tiempo: se trata de llegar a poder decidir a qué prestamos atención y durante cuántos años, días u horas. Decidir que a una tarea vamos a dedicarle un determinado tiempo es práctico, pero resulta deteriorante si el tiempo previsto no es realmente suficiente para alcanzar los resultados que deseamos. Por eso hay que prever un tiempo para cada cosa, pero además hay que pensar cómo gestionamos los asuntos *en* el tiempo. Un caso particular de este tipo de cuestiones es el que se denomina en computación "gestión de colas", esto es, el problema de asignar un orden a las tareas que ha de llevar a cabo un ordenador. Hay al menos dos sistemas básicos, uno denominado LIFO (*last in, first out*) y otro denominado FIFO (*first in, first out*). El primero, que es el que aquí se recomienda, lleva a ejecutar siempre primero lo más reciente, lo último que ha llegado; el segundo que parece más racional y que consiste en atender a aquel asunto que ha llegado antes y que por

tanto lleva más tiempo esperando, conduce casi irremisiblemente a no cumplir ningún plazo, a llegar siempre tarde y a quedar mal con todo el mundo. Como los seres humanos no somos ordenadores, vale la pena dejarse llevar del "instinto racional" en estas cuestiones acerca de la mejor organización personal, pero también resulta muy conveniente reflexionar periódicamente sobre el estilo personal de trabajo para que no sea uno mismo su peor enemigo.

Hay un libro delicioso del filósofo venezolano Rafael Tomás Caldera con el título *El uso del tiempo*, que contiene muchas pautas valiosísimas para aprender a usar nuestro tiempo, que a fin de cuentas es lo único que tenemos: "Es la vida —la propia, la de cada uno— una experiencia y un aprendizaje que no puede ser repetido"[85]. Como a él, también a mí me gusta recomendar la confección de un calendario personal que incluya nuestros compromisos de trabajo con los correspondientes plazos de presentación, pero además añado la elaboración de listas de cosas pendientes en los diversos órdenes de nuestra actividad. En el desarrollo de la vida intelectual resulta indispensable aprender a conjugar estas dos actitudes en cierto sentido contrapuestas: la actitud de espera y la actitud de búsqueda. Hay que aprender a esperar, aprender a estar a la expectativa, con la paciencia activa del cazador: hay que tener paciencia con uno mismo, con los demás, con la lentitud en el progreso en la comprensión de las cuestiones más arduas. A algunos les resulta más connatural la actitud de búsqueda, a menudo ansiosa, que con facilidad puede degenerar en nervioso activismo. Frente al activismo frenético quizá la mejor receta es el silencio y la

85. Caldera, *El uso del tiempo*, 8.

sonrisa. En ambas actitudes puede cifrarse —como si de un enigma se tratara— esa maravillosa articulación de expectativa y búsqueda que otorga plenitud al vivir, pues tanto para callar como para sonreír se requiere poner toda la atención de la que uno es capaz.

1.5. *El afán de novedades y el placer de leer*

"Gástese la primera estancia del bello vivir en hablar con los muertos; nacemos para saber, y los libros con fidelidad nos hacen personas"[86]. Así escribe Gracián. Y un escritor contemporáneo, como haciéndose eco de aquel dicho, añade: "Si quieres ser escritor, tienes que vivir, primero, mucho tiempo con los muertos. Y, después, guardar silencio muchos años. O siempre. Ya verás"[87]. Ambos textos son un buen contraste respecto a alguna de las características que configuran nuestra sociedad y que suelen también afectar a la vida de quienes se dedican profesionalmente a la filosofía. Hoy en día en Europa (y sobre todo en los Estados Unidos) para quien se dedica a la vida intelectual todos los libros, todos los textos, todos los artículos de todas las revistas del mundo, están virtualmente accesibles en el plazo de una semana, poniendo unas veces un poco de dinero o recurriendo en otras ocasiones por correo electrónico a algún colega amigo, para pedirle que se acerque a la biblioteca de su Universidad a fotocopiarnos aquel documento que necesitamos.

86. Gracián, *Oráculo manual*, 229.
87. Jiménez Lozano, *La boda de Angela*, 72.

Esta situación tiene muchísimas ventajas respecto a la de quienes nos han precedido. Ya tenemos prácticamente en el teclado de nuestro ordenador el acceso a la biblioteca universal de Borges. El problema no es ahora la falta de información sino su exceso, que es capaz de saturar la creatividad. Ahora lo que se necesita son estrategias para manejar esas grandes cantidades de información y acceder a las fuentes que realmente nos interesan, sin extraviarnos ni perder el tiempo en lo que no nos interesa. Como quien se dedica a la filosofía tiene de ordinario una curiosidad universal, su afán de novedades o de "estar al día" pueden llevar al traste la consistencia de la propia investigación. Esto puede parecer una exageración para quien se inicia por los caminos de la filosofía profesional, pero la holgazanería adopta con frecuencia una forma de dispersión intelectual muy insidiosa de detectar: siempre hay a mano excusas razonables que justifican ante los demás y ante nosotros mismos aquel rodeo, aquel desorden, aquel cambio de planes en detrimento de lo que habíamos previsto hacer. El afán de novedades puede así convertirse en una adicción, en un trastorno efectivo de la conducta, pues lo extraordinario resulta llamativo y atrae nuestra atención. Se trata del asombro que nos deja boquiabiertos: "Es como pasar en coche junto a un horrible accidente. Nadie querría estar envuelto en él, pero todos reducimos la velocidad para mirar"[88]. Esta poderosa tendencia humana en pos de emociones nuevas y de "sabores fuertes" explica el fenómeno del *zapping* solitario en busca de lo extraordinario que cautiva la atención.

Es preciso dominar la curiosidad, domesticarla o amaestrarla, para poder emplearla cuando de verdad la necesitemos.

88. Elmer-Dewitt, "On a Screen Near You: Cyberporn", 40.

Para ello, hay que proteger las horas de trabajo, impidiendo que se vean cuarteadas por las noticias, los periódicos, la televisión u otras interrupciones esterilizantes[89]. Se dice que el consumo de televisión favorece la fantasía, el "*daydreaming*" o en castellano el "pensar en las musarañas" o "fantasear", pero reduce sustancialmente la imaginación creativa, la capacidad de generar nuevas ideas, que es lo que necesita quien se dedica a la vida intelectual[90]. En estos últimos tiempos quizá se cierne un peligro en las enormes bases de datos accesibles por *internet*, que pueden consumir muchísimo tiempo para la obtención de unos resultados muy magros. Frente a las solicitudes que atraen nuestra curiosidad es preciso atenerse al plan de trabajo que hemos previsto fríamente al cierre de la jornada anterior: "Programar para llevar a cabo lo que se quiere difícilmente podrá conducir a nadie a esclavitud; el dominio está en el querer y sólo podría ser considerado esclavo quien, ya adulto, esté sin más bajo dominio ajeno. Hacer su propio plan es obra de libertad"[91].

Hay quienes temen que las autopistas de la información puedan llegar a convertirse en vertederos comerciales de la corrupción, en difusoras de un modelo consumista de vida incompatible con el cultivo de la filosofía. No ocurre de ordinario así en el entorno informático del mundo académico, que es casi del todo ajeno a la comunicación comercial. Sin embargo comienza a proclamarse cada vez con más fuerza el "derecho a la desinformación", el derecho a no tener noticia de la per-

89. Cf. Sertillanges, *La vida intelectual*, 30-31.

90. Cf. Valkenburg y van der Root, "Influence of TV on Daydreaming and Creative Imagination", 316.

91. Caldera, *El uso del tiempo*, 40.

versión o las barbaridades de nuestros congéneres, o de la intimidad conyugal o familiar de otras personas que llenan a menudo los medios de comunicación. Es una manera de defenderse: no leer y no ver. Ojos que no ven, corazón que no siente. Hay personas que prefieren "vivir en la estratosfera" y renuncian a la televisión para poder dedicarse a otras actividades como hablar, leer, escuchar música o pasear, que a menudo resultan mucho más reconfortantes y facilitan el clima que el trabajo intelectual necesita. Se corre el riesgo de encerrarse en una torre de marfil, pero quizás éste se puede paliar mediante la lectura de una revista semanal de información general. No es éste el lugar para establecer pautas para una sana alimentación informativa, pero sí corresponde a cada uno el establecérselas. En todo caso, hay que saber conjugar la especialización profesional con una cierta apertura de miras.

La mejor estrategia intelectual es siempre ir de lo que sabemos a lo que no sabemos; esa es la forma de ir construyendo de modo consistente una biografía intelectual. Hay que aceptar con realismo que uno no puede saber de todo, pero advertir los límites de lo que uno sabe no debe llevar tampoco a afirmar que uno no sabe nada. El famoso dicho socrático "sólo sé que no sé nada" prosigue con la afirmación de que al saber esto aventajo a la mayor parte de los seres humanos que ni siquiera esto saben. Un peligro que afecta en particular a personas inteligentes es que suelen dar mucho más peso a lo que desconocen que a lo que ya saben. Se trata de una actitud que mueve al estudio, pero que podría resultar esterilizante si impidiera valorar con ponderación y realismo lo que ya se ha adquirido, a veces con mucho esfuerzo. No es infrecuente, por ejemplo, que la perspectiva profesional que verdaderamente atraiga a algunos de los mejores

estudiantes al terminar la carrera, sea el comenzar otra carrera. En esa actitud intervienen muy diversos factores, pero les resulta mucho más atractivo el seguir estudiando, el seguir aprendiendo cosas nuevas, que el poner en ejercicio lo ya aprendido. De modo semejante, el estudiante de doctorado cuando está ya familiarizado con un tema de tesis, comienza a menudo a pensar que hay otro tema —del que todavía no sabe apenas nada— que resultaría mucho más interesante para su investigación doctoral. Debe rechazarse siempre esa tentación ateniéndose estrictamente a lo que indique al respecto el director de la tesis.

Guarda una relación muy estrecha con el afán de novedades el esclarecimiento de cuál sea el papel de la lectura en la vida intelectual. No me refiero ahora a la actividad lectora que forma parte de la elaboración de una tesis doctoral —que es estudio e investigación—, sino a la actividad de leer obras de creación, novelas, poesía, ensayos, historia o cualesquiera otras materias, que hacemos por puro placer, porque nos gusta. Resulta del todo indispensable en una vida intelectual: "Leemos para vivir"[92]. Para quien se dedica a la filosofía la literatura es la mejor manera de educar su imaginación; es también muchas veces un buen modo de aprender a escribir de la mano de los autores clásicos y de los grandes escritores y resulta siempre una fuente riquísima de sugerencias. Así como la tarea escritora, con sus penas y sus gozos, suele ser comparada a los dolores y alegrías del parto, la lectura es siempre lactancia filosófica. Quien no ha descubierto el placer de la lectura en su infancia o en la primera juventud no puede dedicarse a la filosofía, o en todo caso tiene que empezar por ahí, leyendo, leyendo mucho y por placer. No

92. Gopegui, "El otro lado de este mundo", 2.

importa que lo que leamos no sean las cumbres de la literatura universal, basta con que atraiga nuestra imaginación y disfrutemos leyendo. Para llegar a disfrutar con los clásicos se requiere mucho entrenamiento, mucha lectura previa, como pasa con la música clásica, por no decir con las óperas de Wagner o la música dodecafónica. Todos los grandes filósofos contemporáneos se han educado leyendo a Julio Verne, Emilio Salgari, Karl May, Rudyard Kipling o Robert Stevenson. Wittgenstein disfrutaba realmente con la lectura de las historias americanas de detectives que le suministraba periódicamente su alumno Norman Malcolm.

"Leer no es, como pudiera pensarse, una conducta privada, sino una transacción social si —y se trata de un SI en mayúsculas— la literatura es buena"[93]. Si el libro es bueno, —prosigue Walker Percy— aunque se esté leyendo sólo para uno, lo que ahí ocurre es un tipo muy especial de comunicación entre el lector y el escritor: esa comunicación nos descubre que lo más íntimo e inefable de nosotros mismos es parte de la experiencia humana universal. Como explica en *Tierras de penumbra* el estudiante pobre, descubierto robando un libro en Blackwell's, "leemos para comprobar que no estamos solos". Hace falta una peculiar sintonía entre autor y lector, pues un libro es siempre "un puente entre el alma de un escritor y la sensibilidad de un lector"[94]. Por eso no tiene ningún sentido torturarse leyendo libros que no atraigan nuestra atención, ni obligarse a terminar un libro por el simple motivo de que lo hemos comenzado. Resulta contraproducente. Hay millares de libros buenísimos que no tendremos tiempo de llegar a leer en toda nuestra vida

93. Percy, *Signposts in a Strange Land*, 358.
94. Amorós, "Leer humaniza", 30.

por muy prolongada que ésta sea. Por eso recomiendo siempre dejar la lectura de un libro que a la página treinta no nos haya cautivado. Hay autores que resultan verdaderamente insoportables por famosos o "importantes" que sean. La causa de que nos aburran puede ser quizá nuestra falta de preparación, pero en todo caso es señal de que no debemos seguir con él. Con seguridad todos los lectores de este libro han leído *El Quijote* con agrado, entero o en parte, sin embargo seguramente ninguno sería capaz de leer con gusto *La Galatea* que, al parecer, el propio Cervantes consideraba de mayor calidad literaria.

¿Qué libros leer? Aquellos que nos apetezcan por la razón que sea. Un buen motivo para leer un libro concreto es que le haya gustado a alguien a quien apreciemos y nos lo haya recomendado. Otra buena razón es la de haber leído antes con gusto algún otro libro del mismo autor y haber percibido esa sintonía. Conforme se leen más libros de un autor, de una época o de una materia determinada, se gana una mayor familiaridad con ese entorno que permite incluso disfrutar más, hasta que llega un momento que sustituimos ese foco de interés por otro totalmente nuevo. Aunque no conviene prestar excesiva atención a las novedades anunciadas en librerías y periódicos mientras no se hayan leído buena parte de los libros que han leído los autores de esas novedades, es muy útil leer semanalmente un suplemento de algún periódico nacional o internacional dedicado a la crítica de libros.

¿En qué orden leer? Sin ningún orden. Basta con tener los libros apilados en un montón o en una lista para irlos leyendo uno detrás de otro, de forma que no leamos más de dos o tres libros a la vez. Está bien el tener un plan de lecturas, pero sin obsesionarse, porque se trata de leer sin más lo que a uno le

guste y porque le guste. Al final eso deja un poso, aunque parezca que uno no se acuerda de nada. Yo suelo dar prioridad a los libros más cortos, eso favorece además la impresión subjetiva de que uno va progresando en sus lecturas. Otras personas gustan de alternar un libro largo con uno corto. Depende también del tiempo de que uno disponga, pero hay que ir siempre a todas partes con el libro que estemos leyendo para así aprovechar las esperas y los tiempos muertos.

¿Cómo leer? Yo recomiendo siempre leer con un lápiz en la mano, o en el bolsillo, para hacer una pequeña raya al margen de aquel pasaje o aquella expresión con la que hemos "enganchado" y nos gustaría anotar o fotocopiar, y también llevar dentro del libro una octavilla que nos sirva de punto y en la que vayamos anotando los números de esas páginas que hemos señalado, alguna palabra que queramos buscar en el diccionario, o aquella reflexión o idea que nos ha sugerido la lectura. Al terminar el libro, antes de devolverlo a la biblioteca o a su sitio, habrá que revisar esos pasajes, fotocopiar aquellas páginas o referencias que nos parezcan interesantes o buscar aquella palabra en el diccionario, y —si no es nuestro el libro— borrar con cuidado las señales que hicimos. En todo caso, esta lectura, a diferencia de la que hagamos en nuestra mesa habitual de estudio, tiene que ser ligera, sin mucha impedimenta ni mucho trabajo, pues de otro modo desaparecería buena parte del placer. Por supuesto, hacer resúmenes de los libros que se leen o tomar muchas fichas es en la mayor parte de los casos perder el tiempo.

Un caso algo distinto es cuando lo poco que uno entiende de un texto le entusiasma y quiere seguir leyéndolo aunque le suponga un esfuerzo agotador. Otro cuando el libro no está

escrito en castellano, sino en alguna lengua menos transparente para el lector. En ambas circunstancias se hace más difícil la peculiar comunicación que es la lectura, pero vale la pena seguir. El primer caso se parece a una conversación con un experto en la que el sentido de algunas o muchas de sus palabras no llegamos a dominar; el segundo, a la conversación con una persona que nos interesa pero en una lengua a la que quizá no estamos acostumbrados. En ambos casos conviene sopesar el esfuerzo que supone esa comunicación y cerciorarse de que no elimina el placer de la lectura. A los escritores oscuros —que no se entienden sin un esfuerzo penoso o incluso ni siquiera con él— puede el lector "castigarles" saltándose las páginas y leyendo sólo —por ejemplo, mediante el rastreo del índice de nombres— aquellos pasajes en los que traten de autores o temas más familiares al lector o los capítulos cuyos títulos parezcan más atractivos.

Hay bastantes libros sobre cómo leer, la mayor parte de ellos bastante aburridos. Porque no son aburridos, sino sugestivos y además breves, recomiendo *Como una novela* de Daniel Pennac y *De la lectura* de Rafael Tomás Caldera.

2. Aprender a escribir

Como la búsqueda de la verdad es esencialmente comunicativa, la escritura es la expresión más genuina de la vida intelectual. Para quien se dedica a la filosofía "vivir es escribir"[95]. Para todos aprender a escribir es aprender a pensar y aprender a articular pensamiento y vida. Sin duda, este proceso de aprendizaje a través de la escritura ocupa toda la vida, pero quizá pueden distinguirse en él etapas o actividades diversas que faciliten tanto su exposición como su aprendizaje. En este segundo capítulo se describen con algún detalle las posibles pautas para dar los primeros pasos en ese camino, las primeras puntadas en el bordado, por medio de la escritura de nuestra vida ordinaria (secciones 2.1 y 2.2); seguidamente se abordan tres coordenadas que confieren una mayor hondura vital a esta actividad: escribir la verdad (sección 2.3), afán de claridad (sección

95. Schlegel, *Poesía y filosofía*, 70.

2.4) y escribir despacio (sección 2.5); finalmente el capítulo se cierra con una sección más general sobre el arte de escribir, en el que se hace además una mención particular a la traducción.

2.1. *Comenzar a escribir*

La primera etapa para aprender a escribir —que dura toda la vida, aunque evoluciona en sus temas y en intensidad— consiste básicamente en coleccionar aquellos textos breves que al leerlos —por primera o por duodécima vez— nos han dado la punzante impresión de que estaban escritos para uno. A veces se trata de una frase suelta de una conversación o de una clase, o incluso un anuncio publicitario o cosa parecida; otras veces se trata de fragmentos literarios o filosóficos que nos han cautivado porque nos parecían verdaderos sobre nosotros mismos. Lo decisivo no es que sean textos considerados "importantes", sino que nos hayan llegado al fondo del corazón. Después hay que leerlos muchas veces. Con su repetida lectura esos textos se ensanchan, y nuestra comprensión y nosotros mismos crecemos con ello. El místico castellano San Juan de la Cruz reunía sus consideraciones en forma de colecciones de dichos o puntos y las entregaba luego por escrito a quienes le pedían consejo. Al lado de algún dicho anotaba: "Léale muchas veces".

Lo más práctico es anotar esos textos a mano, sin preocupación excesiva por su literalidad, pero sí indicando la fuente para poder encontrar en el futuro el texto original si lo necesitamos. Al principio, para guardar esos textos van bien las fichas —o las octavillas blancas que abultan menos— ordenándolas alfabéticamente por temas. Cuando se tienen más de un centenar de fichas el conjunto comienza a ser menos manejable. Por esta razón, siempre me ha resultado más útil emplear una carpeta de anillas tamaño octavilla, que llevo siempre conmigo, en la que compilo en sentido vertical las fichas en torno a los diversos temas que en cada temporada me interesan de un modo más vivo, mientras conservo en un fichero las antiguas o las que de hecho ahora no me atraen. En una ficha sobre un tema (por ejemplo, el silencio o la sonrisa) pueden anotarse uno detrás de otro textos muy diversos relacionados con esa cuestión: desde definiciones de diccionario o dichos solemnes de filósofos hasta una breve reflexión personal. Cuando la octavilla se llena por las dos caras se abre otra con el mismo título.

Me parece importante huir del academicismo, huir de los temas "importantes" académicamente y centrarse en los temas que realmente a cada uno más le importen: las relaciones afectivas, el estilo de vida, el desarrollo de las propias cualidades, las discusiones a nuestro alrededor, los conflictos en los que nos vemos involucrados, las aficiones; en resumen, todos aquellos temas que nos afectan y que queremos comprender con más claridad. En defensa de esta práctica puede recordarse que Tomás de Aquino y los pensadores medievales —advierte Umberto Eco— sabían bien que el fuste de una filosofía no se mide tanto por las lecciones que el filósofo dicta *ex cathedra*, como por su capacidad de dar respuesta a las *quaestiones quodlibetales*, a las preguntas o cuestiones incidentales[96]. Un sistema filosófico en su centro siempre es bastante sólido y está suficientemente definido; sólo cuando responde a las cuestiones

96. Cf. Eco et al, "*Latratus canis* or: The Dog's Barking", 63.

periféricas es cuando muestra su flexibilidad y su efectiva capacidad explicatoria.

También puede ser útil abrir una página de curiosidades, cosas o dichos que han llamado nuestra atención, palabras sueltas que queremos estudiar más despacio, metáforas o imágenes que nos han gustado. Los escritores somos coleccionistas de palabras. "Una palabra viene a ser como un agujero: se entra por la palabra y si se quiere no se sale y desde dentro se ve lo que hay afuera, como desde dentro de un agujero, como si fuera un catalejo y lo que se ve fuera un paisaje perfectamente circular. Cada palabra está llena de palabras, al mismo tiempo que vacía para poder entrar más fácilmente. De las palabras es de lo que más me fío, —concluye el protagonista de Pombo— porque son cuevas con pasadizos que las comunican casi a todas"[97]. Unas palabras llaman a otras: "Decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra"[98]. Unas palabras llevan a otras a través de los pasadizos que excavaron los poetas.

Esas colecciones de textos en torno a los temas que nos interesan, leídas y releídas una y otra vez, pensadas muchas veces, permiten que cuando uno quiera ponerse a escribir el punto de partida no sea una estremecedora página en blanco, sino todo ese conjunto abigarrado de anotaciones, consideraciones personales, imágenes y metáforas. La escritura no partirá de la nada, sino que será la continuación natural, la expansión creativa de las anotaciones y reflexiones precedentes. La escritura

97. Pombo, *Aparición del eterno femenino*, 98.
98. Borges, "La escritura del dios", 120.

será muchas veces simplemente poner en orden aquellos textos, pasar a limpio —y, si fuera posible, hermosamente— la reflexión madurada durante mucho tiempo. "Cada madrugada —sobre las dos, sobre las tres— escribo unas cuartillas y las voy metiendo luego en un cartapacio"[99]. Cada uno tendrá sus horas para meditar y para escribir, pero así se van tejiendo los textos, a partir de los escritos de otros, de los escritos de uno y, sobre todo, de la reflexión de la propia vida.

Con alguna frecuencia quienes han estudiado a Peirce o a Wittgenstein quedan sorprendidos por la tesis que ambos comparten de que los seres humanos no poseemos una facultad de introspección, no tenemos una mirada interior que nos otorgue un acceso privilegiado a lo que nos pasa. Aunque a primera vista esto pueda parecer extraño, todos tenemos experiencia de que muy a menudo aprendemos sobre nosotros mismos escuchando a los demás, a lo que ellos dicen de nosotros o incluso de sí mismos. Los seres humanos, cuando tratamos de mirar dentro de nosotros mismos a solas, nos vemos siempre como algo irremediablemente misterioso y opaco, en conflicto cada uno consigo mismo, en tensión permanente ante deseos opuestos y objetivos contradictorios. Una manera de crecer en esa comprensión personal se encuentra en el esfuerzo por expresar por escrito esas contradicciones, experiencias, estados de ánimo y afectos. Por eso una tarea de singular importancia en la vida intelectual es la articulación narrativa de la propia biografía, tanto de la vida pasada como de la proyección imaginaria en el futuro de las más íntimas aspiraciones vitales. Esta es la manera en que se abre la vía para llegar a ser el autor efectivo de la propia vida.

99. Azorín, *Ejercicios de castellano*, 57.

El "ábrete sésamo" de la escritura se encuentra muy probablemente en la imaginación (en su exploración y en su explotación), de forma que se vuelque en la escritura literaria o en el desarrollo efectivo de la capacidad de compartir ese manojo de ideas, afectos y sentimientos que cada uno es. De un lado, están las imágenes pasadas que constituyen nuestra memoria biográfica. Recuérdese el maravilloso consejo de Rilke al joven poeta: "... sálvese de los temas generales y vuélvase a los que le ofrece su propia vida cotidiana; describa sus melancolías y deseos, los pensamientos fugaces y la fe en alguna belleza; descríbalo todo con sinceridad interior, tranquila, humilde, y use, para expresarlo, las cosas de su ambiente, las imágenes de sus sueños y los objetos de su recuerdo. Si su vida cotidiana le parece pobre no se queje de ella (...) Y aunque estuviera usted en una cárcel cuyas paredes no dejaran llegar a los sentidos ninguno de los rumores del mundo, ¿no seguiría teniendo siempre su infancia, esa riqueza preciosa, regia, el tesoro de los recuerdos? Vuelva ahí su atención"[100]. Mediante la escritura puede ganarse además el control expresivo de zonas de la memoria o de los afectos que a veces no se sabe cómo compartir porque no se ha trabajado lo suficiente sobre su forma adecuada de expresión. Los seres humanos necesitamos contar nuestra vida a los demás, pero como muchas veces no sabemos contarla, aprendemos a hacerlo escribiéndola. Así se enriquece la propia biografía con recursos expresivos que permiten compartirla con otros.

En otros casos, más que la propia biografía, lo más interesante son quizá las imágenes del futuro, los proyectos, los

100. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, 25-26.

sueños, los anhelos más profundos: ¿qué me gustaría hacer a los cuarenta años?, ¿qué me veo siendo o haciendo a esa edad? Este es un campo magnífico para comenzar a escribir, para descubrir el valor de la escritura como articulación creativa de sentir y pensar. Además proporciona pistas bastante fiables para acertar en la orientación profesional. Frente a quienes dicen que el futuro está en las manos, suelo pensar que el futuro está sobre todo en el corazón o en la imaginación, que se presenta bajo dos formas: pre-sentimientos y pre-visiones, corazonadas e ilusiones. Pero luego pienso que sí; que el futuro está en nuestras manos (en lo que escribimos) si el corazón y el trabajo por expresarse les dan vida para describir bellamente todo aquello que somos capaces de imaginar.

En una de las paredes del centro de investigación norteamericano en el que escribo estas páginas hay un *poster* presentado a un congreso que se titula (en inglés, claro está): "¿Cuál es la naturaleza de las imágenes espaciales creadas por las palabras?". Muchas palabras fijan un marco espacial capaz de encorsetar la expresión y la comunicación, o por el contrario de potenciarlas. Una parte importante del trabajo de quien comienza a escribir consiste en descubrir o forjar metáforas *creativas*, enriquecedoras, que ayuden a comunicar mejor lo que uno quiere decir. Un ejemplo de esto es la propia metáfora del taller y del telar para describir la actividad escritora empleada con cierta profusión en este libro. A otras personas les gusta más la metáfora de la gestación y el parto para describir la escritura: "Se escribe de igual manera que se pare; no te puedes impedir hacer el esfuerzo supremo"[101], anota Simone Weil. Para la autora de *Paula*

101. Weil, *La gravedad y la gracia*, 155.

los libros "no nacen en la mente, sino que se gestan en el vientre"[102], por lo que su labor consiste simplemente en dedicar suficiente tiempo, soledad y disciplina para que el libro se escriba solo.

"A todo comienzo le es inherente un encanto que nos protege y nos ayuda a vivir"[103] hace decir Hermann Hesse a uno de sus protagonistas. Efectivamente cuando se comienza a escribir, no se sabe dónde se va a terminar. Lo que sí se sabe es que la experiencia se ensancha, que se enriquece el vivir. Escribimos para nosotros mismos, para cambiar nosotros, pero en seguida descubrimos también que escribimos para los demás, para cambiar a quienes nos lean, para transformar el mundo: "Los escritores dicen que escriben para que la gente les quiera más, para la posteridad, (...) para huir de sus neurosis, etc., etc. Yo escribo por todas estas razones y porque escribiendo puedo ser yo misma"[104]. Lo decisivo es empeñarse en aprender a escribir y hacerlo todos los días, o muchos días, y para ello identificar nuestros temas, los de cada uno, y nuestro registro, el tono más o menos académico o más o menos personal en el que nos encontremos más a gusto. En la siguiente sección se sugieren algunas posibilidades para ese comienzo.

102. Allende, *Paula*, 310.
103. Hesse, *El juego de los abalorios*, 425.
104. Cassany, *La cocina de la escritura*, 36.

2.2. *Grafoterapia, diarios y cartas*

Como ya se ha dicho más arriba, ayuda bastante a comprender un problema, sea de la naturaleza que fuere, intentar describirlo de forma sumaria por escrito. Por de pronto, describir por escrito el problema en el que uno está metido alivia mucho la tensión interior. Además, muy a menudo, una buena descripción del problema suele sugerir las vías de su posible solución. Esto es así en muchas áreas técnicas, pero en especial suele ser de extraordinaria eficacia en el riquísimo y complejo mundo de las relaciones personales. Ante una situación de incomunicación, de incomprensión o de malentendidos en el ámbito profesional, familiar o social, la descripción por escrito de ese problema nos ayuda ya a comprenderlo mucho mejor, y sobre todo a entender el papel de uno mismo en esa situación y el que puede asumir para su posible transformación.

Isak Dinesen escribió que todas las penas pueden soportarse si se cuenta una historia acerca de ellas[105]. Quizá por esa razón sea una escritora tan grande. Pero además, la escritura es terapéutica porque nos sirve para domesticar el problema que nos tenía atenazados. Escribiéndolo ya no es el problema el que nos domina, sino que somos nosotros quienes al plasmarlo sobre el papel, lo delimitamos y lo hacemos manejable. Hay algo, quizás inconsciente, que nos sugiere que si puede ser escrito, puede ser controlado. Y, aunque el problema continúe sin solución, nos resulta menos problemático y por eso nos parece más fácil comenzar a buscar el modo de resolverlo. "La libertad aparece —ha escrito Polo explicando la definición hegeliana de

105. Cf. Dinesen, *Ehrengard*, 15.

libertad— en cuanto se conoce la necesidad entera, porque conocer la necesidad y estar fuera de ella son lo mismo: el conocer la necesidad no pertenece, no está sometido a la necesidad"[106]. Los psicólogos recomiendan a veces esta técnica empleando para ella la fea palabra de "grafoterapia". Muchos de ellos probablemente no sepan que la escritura con carácter terapéutico aparece ya en los autores cristianos del siglo IV, concretamente en la *Vita Antonii* de San Atanasio y en Doroteo de Gaza[107].

Entre los manuscritos de Peirce, en la carpeta en la que se guardan las notas de prensa a raíz de su muerte, junto con las facturas de los servicios fúnebres y demás, se conserva una emocionante descripción de sus últimas horas de vida escritas por su esposa Juliette: "En una de nuestras últimas conversaciones, al negarme a darle más papel para escribir, le explicaba que si hacía mucho esfuerzo mental no podría recuperarse físicamente, pero cuando él se quejó de que sus dolores eran tan grandes y que escribir le aliviaría, entonces cedí..."[108]. A este testimonio quiero añadir el de una de las mejores escritoras españolas de nuestro siglo: "Aprendí a irme abriendo camino a tientas, a esperar sin esperanza, a no exigir a nadie una respuesta, a alimentarme únicamente de mi hambre de vivir, aunque la sintiera aletargada. Este ha sido mi norte toda la vida (...) Y desde luego, no hay mejor tabla de salvación que la pluma"[109]. Como en casi todo lo más difícil siempre es comenzar.

Una técnica de éxito comprobado para empezar a escribir sobre un problema que tenemos o una cuestión que nos preocupa, es la de comenzar como si se tratara de una carta a un amigo en la que le contamos el asunto que nos inquieta, o en otras ocasiones como si se tratase de un escrito de protesta razonada que elevamos a la autoridad competente. Lo más práctico es comenzar incluso poniendo, "Querido NN: Te escribo esta carta para contarte ...". Después de anunciar la finalidad de nuestro escrito habrá que describir con cierto orden y concisamente la cuestión de que se trate. Muchas veces el orden mejor es simplemente el cronológico, aquel en el que han acontecido las cosas que narramos. En todo caso, conviene explicitar con claridad y sencillez las razones que avalan la propia posición, al mismo tiempo que se intenta dar cuenta de las razones que esgrimen en su favor quienes defienden posiciones distintas a la nuestra y de por qué estas últimas nos parecen insuficientes.

106. Polo, *Nominalismo e idealismo*, 77.
107. Cf. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 135.
108. Houghton Library, *R*1644.
109. Martín Gaite, *Nubosidad variable*, 210.

Muchas veces no se llegará luego ni a enviar la carta al amigo ni la protesta a la autoridad. Ni falta que hace, pues con seguridad habrá logrado el efecto buscado principalmente, que era la mejor comprensión del asunto y el alivio de la preocupación. En todo caso, si se desea efectivamente enviarla, es prudente esperar por lo menos veinticuatro horas y volver a leerla al día siguiente antes de cursar la carta o la protesta. Un caso particular de esto es el mundo electrónico de *internet*, donde no es del todo infrecuente el que un enfado doméstico, un disgusto en el lugar de trabajo o una depresión, se traduzcan en un envío desconsiderado y masivo a una lista de usuarios.

Para quienes necesitan escribir y no saben qué o no tienen dónde, puede resultar un buen espacio creativo el llevar algo así como un diario. La expresión romana *Nulla dies sine linea*, empleada en su ex libris por Viollet-le-Duc como invitación a dibujar cada día, puede animar también a quienes aspiren a

desarrollar sus hábitos literarios. Se trata de un género en desuso y quizá poco cultivado en España. Para quien desea dedicarse a la filosofía resulta de muy escaso interés el registro pormenorizado de los incidentes cotidianos de su vida, pero en cambio sí que puede facilitar mucho su creatividad personal el tener una libreta de espiral o similar en la que uno vaya anotando sus reflexiones u ocurrencias casuales, una detrás de otra, sin más título quizá que la fecha del día en que las escribe. Un diario así no ha de tener un carácter confesional e íntimo, sino sobre todo pretensión literaria. Su redacción ha de estar movida por un esfuerzo creativo y comunicativo que permitiera, si llegara el caso, su lectura por otros. Se trata más bien —ha escrito Jiménez Lozano— de "un espigueo de notas que voy tomando sobre un cuadro o un paisaje que me emociona y no sobre mi vida (...). No me interesa mirar por la cerradura de los que sólo relatan sus fisiologías. Me atrae más la vida clandestina del alma". Muchas veces lo que anotaremos será nuestra reflexión ante una noticia, una consideración a propósito de una lectura, una película o una impresión recibida. Se trata de algo parecido a las glosas de Eugenio d'Ors, o a la colaboración breve que algunos intelectuales mantienen regularmente en la prensa, pero con mucha más libertad tanto en la extensión y en la forma, como en su periodicidad. Quizá el mejor ejemplo contemporáneo sean los diarios de Andrés Trapiello: "Lo difícil es escribir un diario que sirva para dentro y para afuera al mismo tiempo. Es decir, lo difícil es llevar una vida, de pensamiento y de obra, en la que pudiera entrar cualquiera a cualquier hora del día, como en aquellas casas de pueblo de nuestra infancia. Una vida en la que uno se condujera en público como si fuera en privado y en privado

como si estuvieran pendientes de uno media docena de jueces estrictos"[110]. Ya Séneca en el siglo I recomendaba ese estilo de vida: "Considérate feliz cuando puedas vivir a la vista de todos"[111]. Para quien esa imagen de los jueces pudiera resultar una intromisión perturbadora, puede ser más amable —e incluso más exigente— acudir a la imagen de alguien que nos quiera y tome nuestro diario con ánimo de comprendernos. Lo importante al escribir nuestras anotaciones personales es la pretensión comunicativa: se trata de describir lo que hacemos o sentimos, no de buscar justificaciones o explicaciones. Para Wittgenstein, el propósito fundamental de llevar un diario así era "alcanzar una auténtica comprensión de su vida tal y como realmente era: ajustar cuentas consigo mismo"[112]. "La escritura —explica Hadot— hace cambiar de nivel al yo, lo universaliza. (...) El que escribe se siente de alguna manera mirado, ya no está solo, sino que forma parte de la comunidad humana silenciosamente presente"[113].

Conviene aprovechar las ocasiones que brinda la vida de relación social para aficionarse a escribir cartas. A mucha gente le resulta una tarea odiosa. A mí me encanta recibir cartas, no sólo por la atención o afecto que significa el que a uno le escriban, sino sobre todo porque disfruto luego contestándolas. Los escritores, que de ordinario vamos mendigando lectores, tenemos en el género epistolar un campo privilegiado para nuestro trabajo. Cada carta que uno escribe es una estupenda

110. Trapiello, *Locuras sin fundamento*, 146.
111. Séneca, *Epístolas a Lucilio*, 43.3, 37.
112. McGuinness, *Wittgenstein*, 91.
113. Hadot,"Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'", 223.

ocasión de disfrutar tratando de producir un texto en el que se articulen, si fuera posible hermosamente, experiencias y razones.

La comunicación epistolar es una mezcla singular de la narración de la propia experiencia —que mediante un denodado esfuerzo por alcanzar transparencia en la expresión se desea compartir— y de la sugerencia de interpretaciones mediante nuestro artificio. Una ventaja de las cartas frente a otros géneros literarios es que su redacción ha de estar presidida por una finalidad comunicativa: lo más importante es que quien reciba nuestra carta entienda con claridad lo que le queremos decir. En mi caso tuvo una influencia decisiva el ejemplo y aliento de mi padre con el que todos los domingos del año —durante los últimos veintitrés— nos hemos escrito el uno al otro una carta de un folio por las dos caras. Copio de una de las primeras cartas que me escribió, al poco de cumplir yo trece años: "Dices que es muy aburrido escribir, pues, no sé, depende de cómo te lo tomes. Si dispones del tiempo y la calma suficientes encuentro que es muy bonito, porque piensas en la persona que escribes, tienes una ocasión de demostrarle el afecto y cariño, y puedes decir con las palabras justas y adecuadas aquello que de palabra o personalmente te sería más dificultoso por tenerlo que improvisar. Claro está que todo es según el temperamento de cada uno". Huelga cualquier comentario, pero quizás el hecho de que la cita sea de mi padre ilustra bien la singular eficacia de la correspondencia para la difícil —pero anhelada por ambas partes— comunicación intergeneracional.

Como de ordinario quienes me escriben pidiendo consejo, ayuda u orientación son estudiantes de doctorado o profesores muy jóvenes, mi correspondencia adopta con alguna frecuencia un cierto tono inevitablemente paternalista. La expresión del

afecto es la forma humana más común de agradecer el estímulo y la ayuda que uno recibe de sus interlocutores. Esta dimensión efusiva de la correspondencia, que torna tan gozosa esta forma de comunicación, se advierte todavía mejor en lo que muy bellamente me escribía una doctoranda: "La capacidad de expresar la propia interioridad es algo maravilloso y tal vez por eso disfrute tanto escribiendo cartas. Muchas veces he sentido que cogía un trozo de mi alma y lo ponía en un papel. Y eso me ha dado mucha satisfacción, no sólo porque sentía que los lazos con la otra persona se estrechaban, que crecía nuestro afecto, que con eso podía ayudarle, consolarle o simplemente acompañarle un rato, sino también porque se experimenta un cierto placer al ser capaz de comunicar, de poner en forma de palabras lo que llevamos dentro". Como escribió Salinas, quien "acaba una carta sabe de sí un poco más de lo que sabía antes; sabe lo que quiere comunicar al otro ser"[114].

¿Quién no ha deseado ser el autor de las *Cartas a un joven poeta*? Se trata de las diez cartas que el poeta Rainer María Rilke escribe entre 1903 y 1908 al joven Franz Kappus que anhela ser escritor. Quizá ninguno de los lectores de este volumen llegue a ser un Rilke, pero sí que puede encontrar en cada carta que escriba una obra acabada, una pequeña obra con principio y final, que, sellada y enviada a su destinatario, tenga vida y consistencia propias. Me estremecí hace poco al ver el anuncio de una conferencia de un novelista bajo el título "Escribir para que nos quieran". En esas palabras me pareció descubrir una de las razones clave por la que los seres humanos escribimos: *escribimos para que nos quieran*. Esto vale para las novelas, las

114. Salinas, *Ensayos completos*, II, 233.

poesías, incluso las tesis y los trabajos académicos, pero para quienes nos sentimos necesitados de dar y recibir afecto, vale sobre todo para nuestras cartas. En la lucha íntima contra la soledad, la correspondencia habitual con personas a las que apreciamos resulta un medio formidable para el ensanchamiento personal. La naturaleza afectuosa de esta correspondencia puede llegar a alcanzar una insospechada profundidad, pues quizá su distensión en el tiempo y su natural lentitud eliminan las fuentes de conflicto que a veces tanto dificultan el trato cara a cara.

Como la correspondencia crea un espacio de confianza parecido al de una conversación, siempre se había defendido el escribir las cartas a pluma como modo de expresar mejor la propia personalidad. Sin embargo, siempre que sea posible me parece mejor escribir las cartas en el ordenador, pues eso —aunque lleve mucho más tiempo— hace más creativa la tarea. Muchos escritores han descubierto que el ordenador, al requerir más atención, transparenta mejor que la pluma lo que se lleva en el corazón. Su único inconveniente es quizá la indeseable apariencia burocrática que pueden adoptar nuestras cartas, pero cuando hay "buenas vibraciones" ese riesgo desaparece casi por completo. Tiene también la ventaja de que al escribir con el ordenador todo se puede corregir, revisar, matizar mejor, incluso más que en una conversación personal. Nunca el texto de una carta resulta tan definitivo y frío como un acta notarial. Siempre puede encontrarse una redacción amable y razonada incluso para una respuesta negativa. En ese caso ha de procurarse especialmente que la expresión no resulte hiriente, de forma que el destinatario pueda al menos sentirse agradecido al autor de la carta por haberse tomado la molestia de explicar del mejor modo posible las razones de su negativa.

Pedro Salinas escribió en *El defensor* unos comentarios muy hermosos acerca de la correspondencia, en particular acerca de la curación de las llagas interiores y las personales angustias a través de la escritura de cartas. Si en algún caso la espera ansiosa del correo llegara a constituir una dependencia perturbadora, lo más práctico sería reconocerlo así y quizá dilatar o interrumpir temporalmente esa comunicación por escrito. Tampoco está de más recordar aquello de Pascal en sus *Cartas Provinciales*: "Te escribo una carta larga porque no tengo tiempo de escribir una carta corta"[115]. Para escribir una carta breve, hace falta muchas veces pensar más que para escribir una carta larga. Por mi parte, hace tiempo que me puse como norma práctica no pasar nunca de dos caras de folio, sea a mano, sea en ordenador. Lo que sí es preciso es dedicar tiempo para atender la correspondencia y preverlo así en el modo de organizar el trabajo. Desde hace años dedico una buena parte de los domingos —cuatro o cinco horas— a escribir cartas. Disfruto mucho con ello y a veces se consigue también ayudar a otros.

Además de lo que escribamos por gusto, para nosotros o para otros, —reflexiones, diarios, cartas— las circunstancias profesionales o sociales nos obligarán con frecuencia a escribir "de encargo", por obligación. Desde la biografía breve que se pide en una solicitud, hasta el resumen de un proyecto, pasando por una reclamación, una carta comercial, o cualquier otra colaboración escrita que alguien requiera de nosotros. Cuidar esos encargos es tratar de convertir cada uno de ellos en una pequeña obra de arte, al menos en una obra del mejor arte del que cada

115. Pascal, *Cartas provinciales*, XVI.

uno de nosotros sea capaz dentro del tiempo disponible en cada caso.

2.3. *Decir la verdad: transparencia e intimidad*

Quienes nos dedicamos a la filosofía estamos enamorados de la verdad, estamos comprometidos en la búsqueda de las verdades realmente decisivas. Al empeñarnos en decir la verdad articulamos en nuestro vivir el pensamiento y el mundo. Por eso la norma primera para quien se dedica a la filosofía es la de decir siempre la verdad, sabiendo que ese principio no equivale a decir toda la verdad o todas las verdades en todo momento —lo que sería agotador—, ni tampoco equivale a tener que decírsela constantemente a todo el mundo —lo que resultaría insoportable—, pero sí que se identifica con una honda aspiración a que la veracidad y la transparencia presidan siempre todas nuestras relaciones y la organización misma de la sociedad. Una manera más clara y pragmática de este principio se encuentra quizás en su formulación negativa: nunca podemos mentir, nunca podemos hacer promesas que sepamos que no vamos a cumplir, nunca podemos sembrar intencionadamente interpretaciones erróneas. Con la mentira no se puede vivir. Los filósofos no podemos permitirnos ni siquiera las llamadas "mentiras piadosas"[116], como las de quienes, movidos por un malentendido afecto, engañan positivamente a un enfermo sobre la gravedad de su dolencia. Cuando no pueda decirse la verdad o

116. Bok, *Lying*, 57-72.

toda la verdad, porque ésta resulte hiriente, porque no puedan entendernos o no quieran escucharnos, o simplemente porque no estén preparados, si no daña a nadie es mejor optar discretamente por el silencio. Quienes nos dedicamos a la filosofía sabemos bien que —contra el refrán popular— quien calla nunca otorga y —con Peirce— que "la esencia de la verdad se encuentra en su resistencia a ser ignorada"[117]. El que guarda silencio simplemente espera el tiempo oportuno.

La segunda norma práctica para decir siempre la verdad es la de reconocer lealmente lo que uno desconoce. Ni los filósofos en su conjunto, ni por supuesto cada uno de nosotros, lo sabemos todo. Sabemos que al no saber casi nada, sabemos quizá más que muchos otros conciudadanos nuestros que se consideran sabios. Esta doctrina socrática de la ignorancia tiene gran importancia práctica y teórica. Se trata —escribió Popper— de "una verdadera revolución del concepto de conocimiento: el conocimiento de las ciencias naturales es conocimiento por conjetura. (...) Así pues Sócrates tiene razón, (...) pero el conocimiento es labor de conjetura disciplinada por la crítica racional. Esto convierte en un deber la lucha contra el pensamiento dogmático. También convierte en deber una modestia intelectual máxima. Y sobre todo, convierte en un deber el cultivo de un lenguaje sencillo y no pretencioso: el deber de todo intelectual"[118]. El filósofo sabe que no lo sabe todo, más aún que muchas veces no sabe casi nada de aquel problema concreto, y así habrá de reconocerlo paladinamente. En algunos casos su ignorancia personal estará compensada por su conocimiento acerca de quién puede conocer a fondo la

117. Peirce, *Collected Papers*, 2.139.
118. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 64-65.

cuestión concreta planteada o en qué libro pueda encontrarse la solución. Con esa actitud reflejará además la dimensión esencialmente comunitaria del conocimiento humano representada con alguna frecuencia mediante la imagen del árbol de las ciencias. A este respecto me gusta a mí recordar el dicho sentencioso y profundo que el poeta Salinas pone en boca del campesino español: "Todo lo sabemos entre todos"[119].

Por ejemplo, un buen profesor no es un sabelotodo, sino que es aquel que reconoce abiertamente que no sabe algo cuando ese es el caso. Improvisar una mala respuesta sería un flaco servicio al interlocutor, a uno mismo y a la profesión. El profesor honrado es el que lealmente dice "No lo sé, pero esa pregunta me interesa", y luego estudia el asunto e intenta aclarar la cuestión del interlocutor lo mejor que pueda. También lo es el que, aun cuando sepa cómo responder, no piensa que su respuesta es la única posible, ni la única manera de ver las cosas o necesariamente la mejor. Es la que le resulta más convincente a la vista de los datos disponibles y los razonamientos aportados, pero sabe que, como todas las verdades humanas, la suya es también una verdad parcial, y por tanto, siempre corregible y mejorable.

La pretensión de que no sólo la veracidad, sino incluso la transparencia, presidan siempre las relaciones humanas y la organización de la sociedad es vista con recelo por muchas personas, quizá la mayoría, y suelen descalificarla como algo empobrecedor o, en todo caso, como un ideal adecuado para la Madre Teresa de Calcuta, pero no para quienes vivimos en una sociedad tan compleja como la nuestra a fines del siglo XX.

119. Salinas, *Ensayos completos*, II, 169.

Comprendo esa posición y las muchas razones prácticas que la avalan, pero para quien se dedica a la filosofía el ideal de la transparencia resulta mucho más enriquecedor. Sin duda sería preciso aclarar a qué se llama empobrecimiento y a qué enriquecimiento, a qué exhibición y a qué inhibición. Lo que sí parece claro es que la invitación a la transparencia personal, a vivir como en una casa de cristal, aunque resulte del todo opuesta a la cultura angloamericana dominante, enraizada en el culto al individuo y a la *privacy*, forma parte esencial de la forma de vida de quienes se dedican a buscar la verdad y a enseñarla. Como ha escrito Caldera, la búsqueda de la verdad "exige del sujeto una enorme entrega: ha de disponer su intimidad para que la verdad pueda manifestarse en ella"[120].

Hay quienes consideran que la transparencia es un ideal ilustrado que no pertenece a la tradición clásica. Sin embargo, defender la transparencia como norma de vida no quiere decir que la propia conducta haya de convertirse en ley universal, avasallando pretenciosamente o minusvalorando otros estilos de vida. Lo que sí implica es un rechazo radical de un doble código de conducta personal, uno para cuando a uno le ven y otro para cuando a uno no le ven, o lo que viene a ser casi lo mismo, que se sostenga una moral pública escindida por completo de la moral privada. Algunas personas todavía creen que son compatibles la moralidad pública con la inmoralidad privada. Es un error de análisis, pues no hay inmoralidades realmente privadas. El comportamiento de una persona influye —y mucho— en el comportamiento de quienes están a su alrededor en su ámbito familiar, profesional y social. La conducta humana por ser

120. Caldera, *El oficio de sabio*, 14.

humana siempre es social: no somos náufragos en una isla desierta y mucho menos lo somos quienes nos dedicamos a la educación universitaria. Si el filósofo procura ser transparente, su conducta ayudará positivamente a los demás. Por supuesto, la transparencia le hará mucho más vulnerable que si buscara su interés o medro personal, pero a cambio le confiere quizá también más capacidad para comunicarse con los demás.

Si se defiende el carácter unitario de la vida humana y se acepta que la relación entre la vida y el pensamiento de quien se dedica a la filosofía no es accidental, no debería presentar gran dificultad esta cuestión, pero de hecho para algunos a veces la presenta. La defensa de la transparencia no excluye, por supuesto, el reconocimiento de espacios de intimidad personal. Reservar una conducta determinada para el ámbito personal o familiar en el que recibe su sentido y razón no impide que, en el caso de que fuera preciso, pudiera ser dada a conocer como perteneciente a ese ámbito. Esta idea es posiblemente la que se encierra en la doctrina cristiana del Juicio Universal: *quidquid latet apparebit!* Quienes escriben sobre Heidegger o sobre Wittgenstein se preguntan a sí mismos una y otra vez cómo afrontar honradamente la articulación biográfica de pensamiento y vida en ambas destacadas figuras del pensamiento de nuestro siglo. Quizá por eso Malcolm tituló su último libro sobre Wittgenstein *Nothing is hidden*. Por lo que a mí respecta, sirviéndome de la terminología de Putnam, defiendo una cierta "división del trabajo lingüístico": así como no es posible que sepamos todos de todo tampoco hace falta que sepamos todo de todos. Como respondiera el marinero al infante Arnaldos, "yo no digo mi canción sino a quien conmigo va", pero para quienes conmigo van (o con quienes voy, sean colegas, colaboradores o amigos), no quiero tener ningún secreto, ni nada que no pueda compartir.

La verdad, la transparencia, la articulación de reflexión y vida, de racionalidad y de cordialidad, tienen como fruto natural el crear paz en vez de desavenencia, amabilidad en lugar de irritación. Ese es el poder persuasivo de la verdad que suscita adhesiones e inspira confianza. Con la transparencia la palabra gana autoridad y la discusión racional se torna diálogo amistoso y fecundo, trabajo en equipo, no polémica estéril ni competición humillante. Nada más alejado del amor a la verdad que la adulación o, en contraste, aquel uso agresivo de la verdad que refleja el dicho popular "Quien dice las verdades pierde las amistades". En castellano, "decirle a alguien cuatro verdades" tiene siempre un tono penosamente hiriente. Por el contrario, la verdad tiene —¡debe tener!— buenos modales: sabe hallar palabras claras y amables para usarlas en un discurso sereno y persuasivo[121]. La verdad no se impone, no avasalla, sino que introduce la avenencia y el acuerdo también mediante la suavidad de su forma. Sólo en este sentido cabe hablar de que el universitario *disimula* la verdad porque la presenta de un modo delicado y respetuoso que facilita que quien está en el error pueda salir con menos dificultad de él[122]. Ese arte de la ironía socrática se confunde en ocasiones con la opaca artificiosidad. Por este motivo quizá viene bien al caso el dicho de un famoso cocinero respecto de su arte culinario: "Esto no tiene secreto, tiene cariño". Lo mismo pasa con la verdad.

121. Cf. Canals, *Ascética meditada*, 71.
122. Cf. Ponz, *Reflexiones sobre el quehacer universitario*, 189.

Estas pautas tienen, por supuesto, una implicación directa en la actividad escritora. Lo que escribimos lo escribimos en primer lugar para nosotros. Por eso importa empeñarse en que esté bien escrito, en que nos guste lo escrito y en que disfrutemos escribiendo, pero sobre todo lo que importa es que lo escrito sea verdadero: "Lo primero que digo a mis alumnos, el primer día de curso, —explica Anne Lamott— es que escribir bien consiste en decir la verdad"[123]. Si lo que escribimos es verdadero, crecemos nosotros al escribirlo, crece nuestra comprensión de nosotros mismos y de las cosas a nuestro alrededor. Sólo si algo nos sirve a nosotros porque nos ayuda en ese proceso de crecimiento personal, podrá en su día ser útil a otros, o podrá ser el germen de un texto que llegue a ver la luz. Wittgenstein destacaba a menudo que el problema de pensar bien acerca de problemas filosóficos y de escribir buena filosofía era una cuestión más de voluntad que de intelecto. Lo más importante es siempre la voluntad de resistir a la superficialidad, a la tentación de malentender las cosas simplemente por precipitación[124].

Como consecuencia quizá de los años en que estuve trabajando en tareas de administración universitaria suelo dar siempre el consejo de no escribir nunca nada que no pudiera publicarse en el periódico. Me gusta añadir también que lo que no puede publicarse no se debe escribir y que lo que no se puede escribir tampoco se debe decir y quizá ni siquiera pensar. Con esto invito a un proceso de purificación del propio pensamiento y de la propia imaginación que repercutirá necesariamente en el lenguaje que empleemos, en lo que digamos y en lo que llegue-

123. Lamott, *Bird by Bird*, 3.
124. Cf. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, 366.

mos a escribir. La *neolengua* que George Orwell describió en su novela *1984* era una lengua deliberadamente empobrecida para que los pensamientos políticamente incorrectos no sólo fueran inexpresables, sino también impensables e inhibieran así las acciones consideradas incorrectas. Lo que aquí se defiende no es la creación de una artificial neolengua orwelliana de lo políticamente correcto, sino, por el contrario, la paulatina purificación del pensamiento hasta la total eliminación de los prejuicios —de sexo, de raza, de estirpe social, de nación, etc.— que se esconden habitualmente tras la distinción entre lenguaje educado y lenguaje corriente, o entre vida pública y vida privada.

Lo inauténtico no tiene ningún sentido, es una pérdida de tiempo y estraga el gusto literario. Algunos escritores piensan que la búsqueda de la autenticidad implica el uso de un lenguaje grosero o la descripción pormenorizada de la fisiología humana. Se trata de un error. Lo que ocurre es que es mucho más fácil reproducir literalmente una escena de la vida real que reproducirla literariamente. Por aquí se encuentra una de las distinciones decisivas entre pornografía y literatura[125]. Decir la verdad requiere mucho arte, ingenio, artificio incluso, para acertar con las palabras que susciten en el lector la interpretación buscada. A mí no me molestan los "tacos" en una conversación, si se dicen en su lugar oportuno y en un contexto adecuado, pero soy incapaz de aguantarlos en una película en la que además —como sucede con alguna frecuencia— al traducirlos del inglés los han subido inadvertidamente de tono.

Así como todo lenguaje es público, todo pensamiento es también público. No hay pensamientos privados. Lo que sí pue-

125. Cf. Percy, *Signposts in a Strange Land*, 362-363.

de haber son pensamientos injustos, innobles, obscenos u otras degeneraciones o descarríos del pensamiento. Esas perversiones del pensamiento pueden ser purificadas al escribirlas empleando formas del lenguaje que, sin alterar básicamente la información, eliminen los contenidos emotivos colaterales o los detalles descriptivos innecesarios. A veces, valiéndome de la expresión de Quine, llamo a este procedimiento "el ascenso semántico". El anverso de esta tesis es que no hay temas tabú. En la escritura de quien se dedica a la filosofía pueden comparecer todos los temas. Si tuvieran relación con la sexualidad, la violencia o con estratos emotivos de fuerza semejante, bastará de ordinario con mantener un cierto nivel de abstracción y generalidad y con emplear palabras "modestas y claras". Otra consecuencia de esa tesis del carácter público del pensamiento atañe a aquellas ocasiones en las que en nuestros escritos debamos hacer valoraciones de otras personas o recoger afirmaciones calumniosas o denigratorias. En el primer caso, es utilísimo siempre al redactar el texto aspirar a que pudieran leerlo las personas mencionadas y sentirse agradecidas por la nobleza con la que las hemos tratado, aun para calificar su actuación como injusta. En el segundo caso, cuando debamos reseñar afirmaciones calumniosas para alguna persona o institución conviene siempre rectificarlas expresamente en el mismo texto para evitar así malinterpretaciones o citas abusivas fuera de su contexto. Ambos criterios prácticos los he aprendido del Beato Josemaría Escrivá.

2.4. *Afán de claridad y de originalidad: la verdad es atractiva*

La búsqueda de la verdad que caracteriza típicamente la actitud científica está marcada de ordinario por la *tenacidad* o persistencia que no se conforma con un resultado cualquiera, por el *fuste* o amplitud de la búsqueda que lleva a no ignorar cuestiones que a primera vista pudieran parecer irrelevantes o colaterales, y por la *franqueza* o candor en la comunicación, que mueve a poner los resultados voluntariamente a disposición de los demás, esto es, a publicarlos señalando lealmente lo que uno ha aportado sin pretender que ha ido más allá de donde de hecho ha ido ni que ha hecho más de lo que realmente ha hecho[126]. Estas características de la actitud científica han de conformar también el trabajo del filósofo. Su búsqueda no se diferencia de la del científico por la actitud, sino sólo por la diversa experiencia de la que alimentan respectivamente su reflexión, por los métodos más especializados que emplean las ciencias y por la mayor generalidad y radicalidad última a la que la filosofía aspira. Si se acepta tal estrecha afinidad en la genuina investigación, sea desarrollada por científicos, filósofos o estudiosos de cualquier rama del saber, se entiende mejor por qué la escritura filosófica ha de asemejarse al estilo habitual entre los científicos y no a un estilo supuestamente más literario.

Al escribir filosofía el autor ha de empeñarse, sobre todo, en lograr claridad en su expresión. Las prioridades más altas de la escritura filosófica no son "elegancia, eufonía, alusiones, sugestiones, sino claridad, precisión, explicitud y franqueza"[127]. No

126. Haack, "The First Rule of Reason", 252.
127. Haack, "Y en cuanto a esa frase estudiar con espíritu literario", 165.

basta con haber descubierto algo verdadero, sino que es preciso culminar esa búsqueda presentando sus resultados con la claridad necesaria para que lo entiendan plenamente los demás. En este esfuerzo por lograr la claridad pueden los filósofos y los científicos aprender mucho de los literatos, pues se trata de lograr aquella luminosa claridad que tanto anhelan y por la que tanto luchan quienes se dedican a escribir: "Escribir bien es difícil. Por escribir bien entiendo decir con la máxima simplicidad las cosas esenciales. No siempre se consigue. Dar relieve a cada palabra; las más anodinas pueden brillar cegadoras si las colocamos en su lugar adecuado. Cuando me sale una frase con un giro diferente, tengo una pequeña sensación de victoria. Toda la gracia de escribir radica en acertar con el medio de expresión, el estilo. Hay escritores que lo encuentran en seguida, —concluye Mercé Rodoreda— otros tardan mucho, otros no lo encuentran nunca"[128].

La claridad depende no sólo del acierto en la elección de los términos, sino sobre todo en la colocación de la palabra en la frase para que transparente lo que se quiere decir. Para lo primero, para encontrar las palabras adecuadas, hay que darles muchas vueltas hasta que la más vulgar y anodina nos deslumbra o enciende nuestro corazón. Cuando haya que escoger entre una palabra culta y otra más común —aconseja Bernardo Atxaga—, vale la pena siempre que sea posible escoger la más común[129]. A veces al escribir filosofía puede ocurrir precisamente lo contrario, en particular cuando se está abordando un terreno ya muy pisoteado. En esas ocasiones, para ganar claridad ha de introducirse a veces un neologismo o un término técnico con la

128. Rodoreda, *Espejo roto*, 10.
129. Insausti, "Bernardo Atxaga y sus geografías imaginarias", 51.

debida explicación o, si es posible, un término del lenguaje corriente al que se le adscribe un preciso sentido técnico. "La más viva filosofía —escribió Ferrater Mora— se complace en elegir términos 'vulgares' para otorgarles un sentido insospechado o en acumular sobre los términos tradicionales las determinaciones más variadas, tejiendo incansablemente sobre la primitiva urdimbre"[130].

Respecto de lo segundo, la ordenación de las palabras en la oración, puede recordarse la exclamación de maese Pedro: "¡Llaneza, muchacho; no te encumbres, que toda afectación es mala!"[131]. Hay que huir siempre de toda afectación, del lenguaje oscuro, como el de quien se da a sí mismo una importancia pedante que a la postre resulta infantil y postiza. Se dice a veces de Eugenio d'Ors que gustaba de oscurecer sus textos para que no se entendieran y tuvieran más apariencia de profundidad. Cualquiera que se asome a sus textos advertirá que no es así, pues de ordinario son muy claros, aunque a veces su forma resulte un tanto barroca, quizá para cautivar al lector. El propio d'Ors había escrito en 1912: "El público toma muy a menudo por *claro* lo que no es sino *fácil*, y, recíprocamente, se muestra inclinado a confundir lo *difícil* con lo *oscuro*. Hay que guardarse mucho de este equívoco"[132]. Efectivamente, la oscuridad no tiene nada que ver con la profundidad. La oscuridad pedante me parece más bien una degeneración de la profundidad causada por la pereza. Rhees, discípulo de Wittgenstein, ponía como ejemplo del contraste entre claridad y profundidad la expresión de Jesús ante la mujer adúltera: "Quien esté libre de culpa tire la primera

130. Ferrater Mora, "De la expresión filosófica", 183.
131. Cervantes, *Don Quijote*, II, 26, 243.
132. d'Ors, *Glosari*, 11.5.12.

piedra". Se trata de una expresión de una claridad meridiana y a la vez de una profundidad que resulta casi insondable[133].

Como consejo práctico para quienes comienzan a escribir filosofía les diría que nunca escriban algo que no entiendan. No significa este consejo que haya que esperar a tenerlo todo claro para ponerse a escribir. No, más bien lo contrario, porque al intentar escribir con claridad se aclara nuestro pensamiento y gana profundidad nuestra visión. La claridad en la expresión muestra dónde se encuentran nuestras confusiones conceptuales. La lucha por la claridad de expresión viene a ser la brisa que disipa la niebla mental. Las anotaciones de Wittgenstein son un testimonio excepcional de su esfuerzo por ganar en claridad, acometiendo pacientemente, desde diversos ángulos una y otra vez, un mismo problema hasta lograr, en el mejor de los casos, apresar sus rasgos decisivos. El punto importante se encuentra quizás en que nos damos por satisfechos demasiado pronto; en que damos por bueno un texto o una frase porque "nos suena bien", aunque resulte tan oscura que ni siquiera nosotros que somos su autor entendemos con precisión lo que con ella queremos decir. Por el contrario, de lo que se trata es de "enmendar la expresión para afinarla y hacerla más justa, más elocuente"[134]. Tal como nos pasa a nosotros cuando leemos, a nuestros lectores lo que les gusta es crecer con nuestro texto, comprender lo que les queremos enseñar e incluso emocionarse con nosotros cuando nosotros nos emocionamos. "Todos los hombres por naturaleza anhelan saber", escribió Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*. "El genero humano vive de arte y de

133. Rhees, *Without Answers*, 8.

134. Caldera, *Del arte de escribir*, 43.

razones", añade una líneas más abajo[135]. De hecho, cuando leemos algo que no entendemos o que nos parece que ni siquiera lo entiende quien lo escribió —cosa que ocurre con alguna frecuencia al leer el periódico—, pasamos de inmediato a otra cosa.

Frente a la vanidosa búsqueda de notoriedad o de infantil protagonismo, el filósofo ha de esforzarse, penosamente a veces, en pensar con claridad pensamientos propios, y por tanto, decir sólo cosas que crea verdaderas y no decir nunca nada porque esté de moda, porque lo diga mucha gente o simplemente porque convenga. Popper gustaba de enfatizar la responsabilidad del intelectual, la de quien tiene el privilegio y la oportunidad de estudiar, de "presentar a sus congéneres (o 'a la sociedad') los resultados de su estudio lo más simple, clara y modestamente que pueda. Lo peor que pueden hacer los intelectuales —su pecado capital— es intentar establecerse como grandes profetas respecto de sus congéneres e impresionarles con filosofías desconcertantes. Quien no sepa hablar de forma sencilla y con claridad no debería decir nada y seguir trabajando hasta que fuera capaz de hacerlo"[136]. Una gran ventaja en favor de quien se inicia en la escritura filosófica es que la habilidad para escribir con claridad se adquiere mediante la práctica. Seguramente nunca seremos capaces de escribir con la belleza literaria de Bergson o de Russell que recibieron el premio Nobel de Literatura, pero sí que podemos aprender a escribir con la claridad necesaria para que colegas y lectores —estén o no de acuerdo con nosotros— entiendan siempre lo que queremos decir en nuestros textos.

135. Aristóteles, *Metafísica* I, 980a 22 y 980b 27-28.

136. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 114.

La filosofía analítica adoptó desde sus orígenes como divisa la búsqueda de la claridad y del rigor. Quizá la clave interpretativa que Wittgenstein ofrecía en el prólogo del *Tractatus* ha tenido una extraordinaria influencia: "Todo el sentido de este libro podría resumirse en las siguientes palabras: lo que puede decirse puede decirse con total claridad, y sobre lo que no se puede hablar hemos de pasar por alto en silencio". De hecho, la filosofía analítica se ha caracterizado por ese afán de claridad, por la insistencia en la argumentación explícita y por la exigencia de que toda opinión se someta al rigor de la discusión y evaluación críticas por parte de los iguales. Sin embargo, como se titulaba un libro de los años sesenta, *Clarity is not enough*, y la tradición analítica ha dado la impresión escolástica muchas veces de estar estudiando con un inusitado rigor cuestiones realmente triviales. La claridad puede ser a veces simplemente trivialidad, de modo análogo a como la oscuridad suele ser apariencia de profundidad: "La naturaleza y el papel de la claridad —escribía recientemente el editor de una conocida revista de filosofía— son cuestiones filosóficas importantes que no han recibido apenas atención"[137].

Etienne Gilson en sus *William James Lectures*, la prestigiosa serie de conferencias de Harvard en la que intervino en el curso 1936-37, hacía referencia —casi como con envidia— a la privilegiada situación de Pedro Abelardo para enfocar la cuestión de los universales antes de la recepción del *De Anima* en Occidente: "Abelardo se hallaba en ese feliz estado de ignorancia que con tanta facilidad hace que el hombre inteligente sea original"[138]. A diferencia de Abelardo, nosotros no podemos

137. Gutting, "Clarity", 267.
138. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, 21.

considerarnos eximidos de la obligación de estudiar a fondo lo que han escrito nuestros colegas y quienes nos han precedido sobre el tema que en cada caso nos ocupe. Ahorrarse el esfuerzo de investigar la bibliografía pertinente sobre nuestra materia sería señal de que no estamos buscando la verdad, sino otra cosa, incluso legítima, como la promoción universitaria, el reconocimiento de los demás o lo que sea[139]. Sin duda, una actitud así podría ser en algún caso una señal de divismo, como aquel director de orquesta que no escuchaba a otros directores para preservar su estilo personal. Esa es la actitud típicamente opuesta a la de la genuina búsqueda científica.

El empeño por "ser distinto", por ser "original" en este otro sentido, incapacita para la búsqueda de la verdad, pues la verdad se busca en comunidad[140]. "El artista —escribió Camus— no tarda en darse cuenta de que no nutrirá su arte y su diferencia, sino reconociendo su semejanza con todos. El artista se forma en esta perpetua ida y vuelta de sí a los demás, a medio camino entre la belleza, de la que no puede prescindir, y la comunidad, de la que no puede extirparse"[141]. El afán por ser distinto no es a fin de cuentas más que ingenua vanidad ególatra. En los trabajos creativos viene siempre bien el dicho paradójico de Eugenio d'Ors: "Copiará fatalmente quien no sepa heredar. Recuérdese que cuanto no es tradición es plagio"[142].

Nuestro esfuerzo personal por alcanzar la verdad se inserta en una venerable tradición multisecular. Aunque fuéramos realmente enanos, al encaramarnos sobre los hombros de quienes

139. Cf. Haack, "La ética del intelecto", 1416.
140. Cf. Platón, *Fedón*, 99d.
141. Camus, *Obras*, 5, 166.
142. d'Ors, *Gnómica*, 123.

nos han precedido, llegamos realmente a ver más y más lejos que ellos. Pero lo que no podemos hacer es encaramarnos sobre los gigantes y, a sabiendas, ocultarlo, pretendiendo hacer creer a los demás que aquello lo hemos hecho nosotros solos. La ocultación de las fuentes no es sólo un atentado a la mejor tradición de investigación, sino que es además una estupidez infantil, pues nuestros mejores lectores, los especialistas en la materia para los que de ordinario estamos escribiendo, conocen esas fuentes tanto o mejor que nosotros. La práctica vanidosa de la ocultación de las fuentes es asimilable realmente al plagio. El plagio ha sido de ordinario pudorosamente velado en la tradición académica mediterránea, pero probablemente es el único pecado realmente grave en la comunidad académica angloamericana. Por eso, lo que hay que hacer *siempre* es reconocer abiertamente las fuentes textuales que uno emplea: eso avalora además la fiabilidad de lo escrito. Las citas y las referencias en nota a pie de página son el procedimiento académico habitual para acreditar de quién o dónde tomamos aquel texto o aquella idea, pero además las citas son también —oí en una ocasión a María Antonia Labrada— el recurso que tenemos los autores para hacer universal nuestra experiencia.

Tanto en el prefacio del *Tractatus* como en el de las *Philosophical Investigations* Wittgenstein se justifica por no emplear el aparato bibliográfico habitual en los trabajos de naturaleza académica: "Yo no doy fuentes, porque me resulta indiferente si lo que yo he pensado ya había sido pensado antes por otro", y en el volumen póstumo: "Por más de una razón, lo que aquí publico tendrá puntos de contacto con lo que otras personas están escribiendo actualmente. Si mis observaciones no llevan un sello que las marque como mías, tampoco quiero

reclamarlas como de mi propiedad". Sin embargo, no es menos cierto que en ambas introducciones reconoce Wittgenstein generosamente lo mucho que el *Tractatus* debe a Frege y a Russell y las *Philosophical Investigations* a Ramsey y a Sraffa.

Las ideas efectivamente son públicas, no tienen dueño, o simplemente no son susceptibles de *copyright* porque ni son fruto de un trabajo privado ni pueden ser explotadas comercialmente. En cambio, los textos suelen tener dueños y *copyrights* e incluso en algunos casos excepcionales hasta pueden dar dinero a sus autores. "Las ideas son de todo el mundo, o más bien, no son de nadie: en el pensador más original se pueden ir contando uno por uno los hilos del telar ajeno que han ido entrando en la trama; la originalidad sólo en la *forma* reside"[143]. Este texto de un escritor tan prolífico como Menéndez Pelayo resulta extraordinariamente luminoso para destacar el importante papel que tiene la escritura también en filosofía. La búsqueda de la originalidad estriba fundamentalmente en la retórica, en el hallazgo de la forma mejor de escritura para comunicar el contenido intelectual. "La prioridad más importante de la escritura filosófica —escribe Haack— debería ser comunicar tan clara, precisa, directa y explícitamente como sea posible"[144]. Por esto, en cada caso, el autor tiene que trabajar a fondo hasta lograr encontrar la forma más adecuada para expresar el contenido que quiere comunicar.

La verdad es —¡debe ser!— divertida y puede ser presentada de modo que haga resplandecer su atractivo. El "pecado mortal" del escritor —también de quien escribe filosofía— es el

143. Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, 108.
144. Haack, "Y en cuanto a esa frase 'estudiar con espíritu literario' ", 171.

aburrir a sus lectores. Nunca se puede escribir un insoportable mortero grisáceo y plúmbeo. No hay derecho a eso. Con Chesterton podemos recordar que lo que se opone a "divertido" es "aburrido", pero no "serio". Lo más verdadero es lo que más nos atrae, lo que más nos divierte, mientras que lo que nos hace bostezar de aburrimiento es, al menos en ese sentido, falso. En esta perspectiva puede entenderse bien ese dicho de que sólo es verdad lo que divierte, lo que atrae, lo que persuade, o incluso "lo que se vende". Esto no quiere decir que todo lo que se vende, persuade, atrae o divierte sea verdadero, pero sí que lo falso que vende, persuade, atrae o divierte es desde algún punto de vista verdadero. Por eso nos interesan las listas de *best-sellers*, porque pensamos que los libros, los discos o lo que sea, más vendidos son más vendidos porque son mejores. El atractivo de la verdad guarda mucha relación con la variedad con que se presenta a la atención del lector para convocar no sólo a su razón, sino también sus emociones y su voluntad. Como advierte sagazmente Simone Weil a propósito de la literatura y la moralidad, "el mal imaginario es romántico, variado; el mal real, triste, monótono, desértico, tedioso. El bien imaginario es aburrido; el bien real es siempre nuevo, maravilloso embriagante"[145]. La verdad tiene esa sorprendente capacidad de atraer la atención, de embriagarla. La atención interesada del lector es la que queremos ganar con nuestra escritura. Es esta una seria responsabilidad que contraemos quienes nos dedicamos a la filosofía: la responsabilidad de escribir *bien*. "Todo filósofo —escribe Ferrater Mora— como tal filósofo es un incomparable escritor. Diría más: tiene que serlo, porque lo que se ve forzado a expresar es siempre menos susceptible de adecuada o bella expresión

145. Weil, *La gravedad y la gracia*, 111.

que cualquiera de las realidades —incluyendo las pasiones humanas— que se propone describir el literato"[146]. En el empeño esforzado por lograr claridad de pensamiento y atractiva originalidad en la forma de expresión es donde podremos comunicar a nuestro lector la verdad tan dificultosamente alcanzada.

2.5. *Escribir despacio, con ordenador y corregir mucho*

Para escribir bien, hay que escribir despacio. De la misma forma que la ternura renuncia al control del tiempo, la escritura que es expresión de la propia interioridad no puede hacerse con prisas, de forma apresurada. El esfuerzo por escribir bien requiere tiempo. Aunque tengamos prisa por publicar hay que recordar siempre aquel "despacio que tengo prisa". Una de las claves de la creatividad se encuentra precisamente en no tener prisa, en saber esperar: "Hay una manera de esperar, cuando se escribe, a que la palabra justa venga por sí misma a colocarse bajo la pluma, simplemente rechazando las palabras inadecuadas"[147]. Hay textos que requieren muchos años y hay escritores que se eternizan con un texto. Los angloparlantes suelen utilizar el verbo "*to agonize*" para expresar la denodada lucha de quien se pelea con un texto, palabra a palabra, línea a línea, para que llegue a decir con claridad, y si fuera posible bellamente, lo que el autor quiere comunicar. Las palabras, las teclas del

146. Ferrater Mora, "De la expresión filosófica", 183.
147. Weil, *A la espera de Dios*, 71.

ordenador, son las cuerdas del violín que corresponde a cada uno hacer vibrar.

Para poder escribir despacio y avanzar en el texto se precisa disponer de tramos de cuatro o cinco horas, sin interrupciones, sin distracciones. Para lograr esto, hay escritores que se levantan habitualmente a las cuatro o las cinco de la madrugada para que la mañana les encuentre ya habiendo hecho, a solas y sin ruidos, el trabajo de la jornada. Quien se dedique a la filosofía trabajará de ordinario durante el día en la biblioteca o despacho donde tenga la bibliografía que necesita, pero siempre resultan indispensables los espacios amplios de tiempo y sobre todo la paz, exterior e interior. Y luego hace falta escribir mucho, con obcecación y sin miedo, trabajando sin pausa y sin renuncia en lo que a uno le gusta[148]. Para aprender a escribir lo único indispensable es escribir mucho; con la paciencia infinita de un buey[149], pero también con su tenacidad y constancia. "En el oficio del escritor la vacación es una palabra que se ha borrado del diccionario, que no figura en su vocabulario, que no cabe en su léxico. (...) el sueño del escritor no es el descanso, sino otro aspecto de ese su constante trabajo, de su trabajo sin costuras, como la túnica de Penélope"[150].

Ayuda a lograr esa concentración de la atención el pensar en el lector; ese es otro de los encantos de la escritura de cartas. Si no tuviéramos al menos un lector para quien escribimos, hay que buscarlo. Podrá ser el novio, la novia, o un amigo, pero ha de ser alguien a quien le guste leernos y no tenga reparo alguno en corregirnos lo que le parezca. Para nuestros textos más filosóficos, ese lector podrá ser quien dirija la tesis doctoral, el tutor o algún colega o amigo, pero siempre necesitamos lectores de carne y hueso. Cuando se escribe la tesis doctoral va muy bien recordar que sus lectores son, en primer lugar, los miembros del tribunal que vayan efectivamente a juzgarla y calificarla.

148. Carande, "El oficio de escribir", 23.
149. Cf. Van Gogh, *Cartas a Thèo*, 109.
150. Cela, "Sobre el oficio de escribir", 18.

Siempre que sea posible hay que escribir con el ordenador. Algunos piensan que a mano puede escribirse con más soltura, o con más concentración, pero no es así. El ordenador ha sido para los escritores "un regalo de Dios", porque lo esencial de la escritura es la reescritura y el ordenador facilita enormemente esa tarea que tanto aumenta la calidad del resultado[151]. El ordenador aligera muchísimo la ejecución de los aspectos más mecánicos de la escritura. Con ello pone en primer plano los elementos más creativos de la escritura que hasta ahora a menudo eran más pasados por alto: el esbozo o planificación inicial de un texto y la corrección o revisión final. De hecho no es infrecuente que los escritores entrevistados en la prensa se hagan las fotos que ilustrarán el reportaje junto a su ordenador como para testimoniar lo mucho que el ordenador ha potenciado su creatividad y la deuda afectiva que con él tienen.

El uso del ordenador para escribir tiene al menos tres riesgos. El primero es que uno se pone más solemne y lo escrito puede adoptar en ocasiones un tono excesivamente formal. El segundo inconveniente, más relevante sin duda, es que al escribir con ordenador los textos se alargan y crecen. No sólo porque es mucho más fácil recortar y pegar, sino porque "se escribe a otro ritmo que a mano, con facilidad añadida y peligrosa. Los dedos se deslizan con placer sobre el blando teclado,

151. Cf. Zinnser, *On Writing Well*, 225.

la pantalla refleja al instante el pensamiento y es tan rápida la escritura, que cuando se tienen dudas entre dos adjetivos, más fácil que elegir, resulta escribirlos separados con una coma. (...) No se comunican más ideas, pero se fabrican muchas más palabras"[152]. El tercer riesgo, y más importante todavía, es la lamentable posibilidad de perder el texto que tanto tiempo y trabajo nos ha costado. Se dice a veces que hay dos tipos de usuarios de ordenador, aquellos que han perdido ya algo valioso y aquellos otros que están a punto de perderlo. Por esta razón conviene prestar cierta atención a esta cuestión técnica, de forma que en la práctica se minimice este peligro que siempre se cierne sobre quienes escriben con ordenador.

Para ello es preciso establecer unos hábitos eficaces que disminuyan los riesgos de nuevas pérdidas, y que se ajusten bien a las costumbres de cada uno y a las peculiaridades de las máquinas que en cada caso se utilicen. En primer lugar es necesario emplear siempre máquinas, discos, etc., de calidad y en buen estado, es decir, que no sean viejos. Aunque fuera grande el aprecio que hubiéramos tomado a una máquina o a unos discos no debemos prolongar su utilización más allá de tres o cuatro años. En segundo lugar, hay que tener siempre al menos una copia de seguridad de todo lo que uno ha escrito y almacenarla en un lugar distinto —es decir, en *otro* edificio— al de aquel donde tengamos nuestro ordenador. No sólo hay que pensar en terremotos e incendios, sino también en sucesos de menor envergadura, pero de consecuencias igualmente catastróficas para nuestro trabajo como pudieran ser un escape de agua o el robo del ordenador. Para mí la mejor experiencia ha sido,

152. Tomás y Valiente, "Catorce versos", 21.

por una parte, la de copiar en un disco duro externo todo el contenido de mi ordenador personal una vez al mes (lleva veinte minutos si se tiene un poco de orden), y por otra, al finalizar cada jornada de trabajo de investigación, imprimir en papel el texto escrito en ese día y enviar una copia a mi cuenta de correo. No copio las cartas y demás documentación, sino sólo el trabajo de investigación, artículo o recensión que esté escribiendo. Al guardar el trabajo del día no reemplazo el documento más antiguo por el nuevo, sino que deposito el viejo en la papelera (¡uso todavía un Macintosh!), y sólo vacío la papelera una vez al año. Hay personas que vacían la papelera de su pantalla cada diez minutos. Es un error, es pasar por alto la valiosa experiencia de cuántas veces en nuestra vida hemos tenido que recuperar de la papelera, o incluso del cubo de basura, documentos que hemos tirado inadvertidamente o sin caer en la cuenta de que luego los podíamos volver a necesitar.

De entre las muchas ventajas que tiene el escribir en ordenador respecto del escribir a mano quizá la mejor sea la facilidad de revisar y corregir una y otra vez los textos. El trabajo de corrección que antes resultaba tedioso se convierte ahora en un juego apasionante —y a veces interminable— en el que los textos propios mejoran muy rápidamente. Entre las cosas más elementales, pero más útiles, que los procesadores de textos tienen incorporados son los diccionarios que detectan las erratas y errores ortográficos que nosotros, por resultarnos transparentes, con mucha dificultad hubiéramos llegado a descubrir. También son de utilidad los contadores de palabras, de forma que cuando una oración alcance las veinticinco o treinta nos

aprestemos a poner un punto y a comenzar otra. Además de estos adelantos técnicos, la corrección más simple —y quizá la de mayor importancia— es la relativa al orden de las palabras dentro de cada oración. Nunca se insistirá lo suficiente en la claridad de la oración y en la ordenación de las palabras que la componen para lograr esa finalidad. Quienes escriben tienden con frecuencia a infravalorar este trabajo de revisión final que decide mucho más de lo que suele creerse la calidad efectiva de nuestro trabajo: los escritos son mejores o peores en función del tiempo que sus autores dedican a corregirlos[153].

Sin duda, en esta tarea de corrección hay un cierto peligro de perfeccionismo informático, pero contra ese peligro ayuda aquello de que "en arte lo que no suma resta"[154]. Esta regla práctica se aplica a cada palabra —y con ello se conjura el riesgo del alargamiento desmesurado de los textos— y también a cada espacio de tiempo que se dedica a un texto concreto. Después de trabajar a fondo un texto en el ordenador, es necesario siempre corregirlo sobre el papel poniéndonos en el lugar del lector; si fuera posible, al día siguiente de la escritura en la pantalla, pues eso confiere una distancia mayor respecto de lo escrito. Esta revisión obliga luego a imprimir de nuevo el texto, y una vez impreso, invita a una nueva lectura para comprobar la mejora en calidad. Cabría el peligro de una cadena infinita de revisiones, pero como "llega un momento en el que el tiempo que inviertes en un trabajo ya no hace que aumente su valor, —me escribía una experta lingüista— es en parte tiempo perdido. El texto ha dado de sí lo que podía y hay que conformarse. En todo caso

153. Cf. Dubie, "Networds: The Impact of Electronic Text-Processing Utilities on Writing", 152-154; Levy y Ransdell, "Is Writing as Difficult as it Seems?", 767.

154. Senabre, *ABC Literario*, 26 noviembre 1993.

habrá que empezar otro distinto". Cuando vemos que un texto ya no mejora con nuestra revisión, hay que dejarlo; es como un bordado o como un soneto, que cuando está terminado, está terminado. Podrán hacerse correcciones de pequeños detalles, pero no mucho más. Se podrá escribir otro soneto o hacer otro bordado, pero en el que ya está hecho lo único que cabe es ponerle unos flecos, o si se trata de un soneto, añadirle un estrambote.

Casi siempre, la corrección más importante es la de limar excesos y eliminar redundancias. Hemos de tachar sin piedad alguna. El enemigo más difícil de vencer somos una vez más nosotros mismos, y sobre todo una especie de conmiseración con uno mismo que lleva a mantener un párrafo, una cita o una referencia bibliográfica por el simple hecho de que nos supuso un gran esfuerzo redactarlo o conseguir la cita o la referencia. Aunque resulte doloroso, hay que tachar, eliminar párrafos enteros, masas de texto, tal como hace el escultor para que aparezca la obra de arte. No hacer esto —sugiere Dillard— es pasar factura al lector del esfuerzo que nos ha supuesto escribir aquel texto; como hacemos con los regalos —y eso es lo que hemos escrito— hay que arrancarles siempre la etiqueta del precio[155].

Una comunidad de investigación es un colectivo en el que se pasan unos a otros los textos antes de su publicación. Cuando uno forma parte de un grupo de trabajo así, lo importante es leer pronto los textos que a uno le pasan —o si uno no puede, decirlo así— y anotar todas las erratas o errores que advierta. Podrá también sugerir mejoras de detalle o dar incluso una opinión

155. Cf. Dillard, *The Writing Life*, 7.

más general. Por su parte, el autor agradecerá siempre las correcciones y procurará acogerlas todas. Para acoger benévolamente esas correcciones ayuda mucho el repetirse cada uno para sí que el lector siempre tiene razón, y que si no me ha entendido es porque no me he expresado con la suficiente claridad. La corrección nos advierte de que el lector se ha atascado en aquel lugar, y que por tanto tengo que aclarar, pulir o reescribir esa zona del texto, aunque no me parezca acertada la solución concreta que el corrector propone. Con alguna frecuencia suelo repetir que cosechamos las interpretaciones que sembramos. Esto es relativamente verdad en nuestra vida, pero siempre es verdad en la escritura, pues no podemos usar las palabras como si fueran nuestras o como si fuera la primera vez que salen a la calle.

En la corrección de nuestros escritos conviene también tener presente los contextos indeseables en que a veces se usan algunos términos para evitar que quienes nos lean establezcan esa asociación imprevista por nosotros. Esto resulta particularmente delicado en todo —que en la cultura española es mucho— lo que puede ser asociado con el ámbito de la sexualidad. Así, en los medios de comunicación audiovisual españoles ha comenzado a generalizarse en los últimos años el uso del verbo "agarrar", pero hay algunos otros ejemplos similares que resulta incómodo mencionar. En esta misma dirección se inscribe la publicación de guías para un uso no sexista —esto es, no machista— del lenguaje, de amplia vigencia en el ámbito angloamericano y que comienzan a ser adoptadas para la lengua castellana. La búsqueda de un lenguaje no sexista arranca de la identificación de los elementos discriminatorios que todavía existen en la lengua castellana y aspira a proporcionar alternativas que eviten la perpetuación de la injusta discriminación en

razón del sexo. Aunque no hayan sido seguidas siempre en este libro, entre esas pautas pueden destacarse las siguientes[156]:

a) la indiferencia sexual de muchos campos semánticos o áreas de actividad en las que resulta irrelevante la condición sexuada de las personas, y por tanto la tendencia a eliminar la asociación de las actividades profesionales a un sexo determinado.

b) la lucha contra la ocultación de las mujeres bajo el supuesto carácter genérico de términos como "el hombre", "los alumnos", "los filósofos", que llevan a considerar a las mujeres como un caso aparte o un grupo específico, mediante su oportuna identificación por géneros ("varones y mujeres", "los alumnos y las alumnas") o mediante paráfrasis neutras ("quienes se dedican a la filosofía", etc.).

c) la superación de la óptica androcéntrica, que se refleja en los tratamientos de cortesía no simétricos, o en la suposición habitual de que quienes escuchan o leen son varones. En caso de duda, algunos defienden la opción positiva en favor del uso genérico de los femeninos: "las personas", "las estrellas de cine" o incluso para contrarrestar la ocultación tradicional de las mujeres: "las lectoras", "las oyentes", etc.

d) la eliminación del empleo de diminutivos que jamás se usarían para varones: "María es la más guapita de la clase", "Antonio y Juanita vendrán a cenar".

Finalmente, quienes escriben filosofía han de estar siempre advertidos para poder distinguir cuando escriben si se están refiriendo a objetos, a cosas que puedan ser señaladas, si están

156. Cf. Meseguer, *¿Es sexista la lengua española?*, 242-247.

aludiendo a conceptos, o si más bien están hablando de palabras. La confusión entre usar una palabra, sea para referirse a un objeto, sea para significar un concepto, y simplemente mencionarla, esto es, hablar o escribir sobre la palabra misma, es muchísimo más frecuente y peligrosa de lo que a primera vista puede pensarse. No está de más tampoco recordar la "falacia de la generalización", denostada por J. L. Austin y L. Wittgenstein, o el peligro de preguntarse y escribir sobre abstracciones, que no tienen una realidad muy clara. Por eso, la escritura de quien se dedica a la filosofía se nutre de la experiencia, de los ejemplos, de las metáforas y los nombres propios. Muchas veces también en eso consiste la corrección, en "ponerle patas" a lo que hemos pensado, en empeñarnos en hacer más fácil que se entienda, y emplear para ello todos los recursos gráficos que la lengua y la imprenta nos ofrecen, incluidos los diagramas y las fotografías.

2.6. *El arte de escribir*

En el sistema de ordenación de los saberes en la Enciclopedia francesa, el arte de escribir ("*l'art d'écrire*"), junto con el de leer y el de descifrar, está incluido entre los saberes que suplementan la memoria. Como la memoria era también la facultad del entendimiento humano a la que los autores de la Enciclopedia asignaban los saberes históricos, advierten oportunamente que esta memoria de la que aquí se trata "es una potencia activa que la razón puede perfeccionar"[157]. Esta idea de

157. D' Alembert, "Explication detaillée du système des connaissances humaines", 168.

que la escritura es una extensión de la memoria es sin duda un lugar común, en el mejor sentido del término. Para suplementar nuestra memoria tomamos notas en nuestra agenda de bolsillo y se editan las guías de teléfonos, los horarios de transportes, o muchas otras publicaciones análogas. Pero realmente no se escriben libros de filosofía ni novelas para extender nuestra memoria. Como se insiste a lo largo de estas páginas, la escritura nos ofrece la oportunidad de pensar acerca de nosotros mismos y acerca de los demás, la ocasión para revisar nuestro estilo de trabajo, para poner en limpio las ideas que se nos han ocurrido. Escribimos libros para poder pensar y hablar sobre representaciones, imágenes y conceptualizaciones, para poder comunicar a otras personas aquellos elementos que hemos descubierto en nuestra investigación que no están accesibles a cualquiera. La idea de que la escritura es una extensión de la memoria es sólo una metáfora. El género humano no ha evolucionado desarrollando nuevos recursos de memoria, sino nuevos recursos culturales como la escritura, que incluye tanto la matemática como la literatura, a los que se aplica la memoria: "Nuestra ventaja respecto de los seres humanos de la Edad de Piedra no es que tengamos mayor o mejor memoria, sino sólo que podemos aplicar nuestros recursos igualmente limitados a productos culturales tales como las obras de Newton, Vermeer, y Beethoven, mientras que ellos no pudieron"[158].

Lo mismo ocurre en filosofía. Para los autores de la Enciclopedia el arte de recordar, al que pertenece la escritura, junto con el arte de pensar y el de comunicar vienen a constituir la lógica. Por eso acierta Martinich cuando afirma que "la mitad de

158. Olson, "Taxing Memory: Writing, Memory, and Conceptual Change", 158.

la buena filosofía es buena gramática (...): la buena escritura filosófica es escritura gramatical. Quien escribe una serie de frases gramaticalmente correctas sobre un tema filosófico probablemente tiene una idea coherente de lo que está diciendo"[159]. Esta es una excelente recomendación. En contraste, pero coincidiendo en lo esencial, la de Blanchot: "El filósofo que escribiese como un poeta no buscaría más que su propia destrucción. Y aun buscándola, no puede alcanzarla. La poesía es interrogante para el filósofo que pretende darle una respuesta, y así comprenderla. La filosofía que pone todo en tela de juicio, tropieza con la poesía que es el interrogante que se le escapa"[160].

Cuando el profesor Joaquín Lorda leyó y corrigió detenidamente una recensión de su libro *Gombrich: Una teoría del arte*, preparada por un alumno mío de 3º de Filosofía al que conocía desde niño, le escribió la carta que aquí —con el permiso de ambos— se transcribe omitiendo algunos detalles más personales.

Querido N.:

Jaime me ha pasado tu resumen. He corregido tu estilo en las páginas 1-4, y te he dado algunas indicaciones generales en los reversos de 10 y 11.

Te voy a dar mi opinión con la mayor sinceridad, porque me parece que la labor del profesor es corregir (y estimular). Y además, somos viejos amigos de infancia (de la tuya). Es un resumen excesivamente literal: párrafos enteros. Y es meramente un resumen. No hay en tu trabajo ni una frase de valoración, ni sobre Gombrich, ni sobre mi libro. Ni siquiera una introducción tuya personal, que exponga tu intención, presente mi libro o la figura de Gombrich. Te limitas a seguir página a página; no te sientes capaz, a lo que parece, de dirigirte sólo a las ideas centrales. Y por tanto tu resumen resulta, en general, difícil de leer, y a veces ininteligible. En ocasiones, sucederá que

159. Martinich, *Philosophical Writing*, xiii.
160. Blanchot, *La escritura del desastre*, 59.

yo no he entendido lo que trataba de exponer: o que, entendiéndolo, no he sabido hacerlo. Pero en otras ocasiones parece que eres tú quien no comprende qué escribe, o no lo sabes hacer comprensible. Y nunca debes escribir nada que no entiendas tú. No hay milagros en esto.

(...) Yo sí te diré que debes mejorar tu estilo. Cualquier persona que vive de sus ideas ha de cuidarlas: expresarlas con la mayor perfección, con propiedad y belleza. Uno de los secretos del estilo consiste en corregir. Debes tratar tus escritos con dureza; adelantarte al lector, tachar mucho; no perdonarte una mala frase; evitar la tentación de la idea redonda, pero marginal e inoportuna; intentar mantener el hilo conductor, y desembarazarlo de todos los aderezos inútiles. Procurar ser ameno, sin concesiones; y breve, sin ser esquemático: es mejor no escribir que hacerlo mal.

Como cualquier estudiante de tu edad escribes con una importancia postiza, que no solamente te resulta pedante, sino que te obliga a unos circunloquios que no sabes resolver. Sé sencillo, pero no simple; algunas de tus frases son infantiles.

Es muy difícil escribir bien. Fácil, percibir lo que está mal. Por eso tú debes ser tu primer crítico: si lees tres veces tus escritos, mejorarán mucho.

Me parece que conviene escribir con frecuencia; siempre brevemente. Un texto largo resulta difícil de componer y corregir; y trabajoso de leer. Debes pensar en el lector; en los lectores concretos a los que te diriges en este escrito. Probablemente no dispongan de mucho tiempo; y además desearían emplearlo en leer otras cosas más atractivas que tus o mis escritos. Es una impertinencia presentar textos largos; y un error, pues los lectores se desaniman. Yo no he sido capaz de terminar tu texto con detenimiento. Y tú te has aburrido soberanamente con el mío. Lo siento de veras. Aprende de mis defectos. Esta consideración me obliga a acabar con esta serie de consejos manidos y vagos, escritos en tono paternalista.

A pesar de lo que creen comúnmente los alumnos, la labor más tediosa que toca a un profesor es corregir sus exámenes. Son raros los que están bien escritos.

No solamente debes empeñarte en leer, en leer mucho y bien, buen castellano, porque forma parte de tu oficio. Debes pensar que también conviene cultivarte para mantener y elevar el nivel de las personas que tienes a tu alrededor, que vivirán de su inteligencia y de su palabra. Para que surjan en esa tradición —son ideas de Gombrich— personas capaces de ejercer una

gran influencia, con buenas ideas, se necesita un clima de intereses intelectuales como el que rodeó a Gombrich en su infancia y juventud.

(...) Un saludo afectuoso,

Joaquín, 1 mayo 1992

La primera regla de la redacción es la de mantener el orden *natural* de la oración castellana: sujeto + verbo + complementos. Luego podremos ir alterando este esquema básico, enriqueciéndolo y modificándolo de acuerdo con la materia que estemos tratando y con nuestro gusto personal, pero será siempre utilísimo recordar esa estructura elemental cuando nos atasquemos en el *cómo* decir algo. Cuando no sepamos cómo expresar algo viene muy bien pararse un momento y preguntarse uno a sí mismo: "¿Qué quiero decir? Lo que quiero decir —nos respondemos— es que ... tal autor sostiene tal interpretación (o lo que sea)". Pues bien, eso —y no algo más complicado u oscuro— es lo que tenemos que escribir, el nombre del autor como sujeto, el verbo que proceda, y después los complementos por el orden que nos parezca más sencillo y claro en cada caso.

Una vía para descubrir algunas claves del arte de escribir es la de dedicar tiempo y atención a traducir textos pensados y escritos originalmente en otro idioma. La traducción —ha escrito Carlos Pujol— es la "gimnasia del escritor, el puro ejercicio de las palabras que hace ser más humildes y exactos"[161]. Traducir bien es muy difícil, pero enseña mucho. El propio Don Quijote afirma que "es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que aunque se veen las figuras, son llenas de hilos que las escurecen, y no se veen con la lisura y tez

161. Pujol, *Cuaderno de escritura*, 11.

de la haz"[162]. Efectivamente un buen traductor ha de llegar a ver la parte de detrás del texto, cómo esta urdido, su trama y propósito. Para eso ha de pensar en el idioma propio el asunto que traduce hasta que lo entienda del todo, y luego ha de poner esmero en la elección de las palabras y quizá sobre todo en su orden. El orden de las palabras en la lengua inglesa es muy distinto al orden en español. Es más sencillo calcar el orden de la lengua inglesa, pero aunque eso sea frecuente, no es realmente traducir. Por eso no hay máquinas de traducción automática, sino sólo y con muchas limitaciones hasta el momento, programas informáticos de ayuda a la traducción, también llamados "de traducción asistida".

Al traducir, la dificultad mayor radica en lograr un texto fiel literariamente al original y que tenga al mismo tiempo su frescura y naturalidad. Sólo así la traducción renueva la espontaneidad que logró expresar con tanto trabajo el autor primero. Muchos escritores profesionales son excelentes traductores. En temporadas en que la creatividad parece haberse agotado, la traducción de obras literarias —o de lo que sea– resulta siempre una fuente estupenda de trabajo en la que puede renovarse incluso la personal inspiración. Muchos de los mejores filósofos han sido también excelentes traductores, tanto de autores clásicos como de autores contemporáneos. En España hasta hace poco tiempo ha sido valorado en muy poco el trabajo de traducción, quizá precisamente a causa de la gran cantidad de traducciones que se publican anualmente. Pero no importa esa escasa valoración; traducir al idioma propio, con calidad y atención, y con las notas aclaratorias y estudios introductorios

162. Cervantes, *Don Quijote*, II, LXII, 519 (Al modernizar la ortografía se ha mantenido la fonética de la época).

que sean precisos, los textos más relevantes de un filósofo, siempre será una excelente manera de introducirse en su pensamiento y su vida. Siempre he pensado que el desconocimiento general en España y en otros países de filósofos tan relevantes en su tiempo como fueron Duns Scoto o Suárez se debe sobre todo a la falta de traducciones. Baste decir que buena parte de la obra escrita por Tomás de Aquino está a fines del siglo XX todavía pendiente de ser vertida al castellano o que no ha sido traducida hasta ahora obra alguna de Thomas Reid, el fundador de la escuela escocesa del sentido común, tan influyente en la filosofía europea y americana del siglo XIX. El que los expertos deban acceder a las fuentes en su lengua original no excluye el trabajo por difundir sus elementos más valiosos mediante su traducción a las lenguas modernas. En filosofía muchas veces esa será la manera mejor de iniciarse en la investigación y en la escritura profesional.

El último consejo para quien comienza a escribir filosofía es el de no acobardarse ante la dificultad de los primeros pasos, de las primeras puntadas de la aguja sobre la tela. Al contrario, como escribir es vivir hay que empeñarse en que la escritura propia siga creciendo día a día en calidad. Y para ello resulta muy útil el estudio de libros que explican cómo escribir. Hay muchos y buenos. De entre ellos recomiendo *Del arte de escribir* de Rafael Tomás Caldera, *La cocina de la escritura* de Jordi Casany, y para revisar las normas de la lengua castellana el estupendo libro de Manuel Casado *Normas y usos del castellano actual*. Se trata de estudiar uno de esos libros, de leerse este *Taller* despacio y de comenzar a amueblar cada uno el suyo.

3. La escritura profesional en filosofía

Para quien se dedica profesionalmente a la filosofía escribir es vivir en sentido literal. No sólo porque va a ser evaluado y retribuido por lo que escriba (*To publish or to perish!*), sino sobre todo porque la escritura es la que confiere hondura a su pensamiento y, a la vez, hace posible su publicidad y comunicación. Como se ha dicho, escribir es la manera de poner en limpio lo que pensamos. Al escribir ponemos a prueba el fuste y claridad de nuestras ideas. A diferencia de otras áreas del saber en las que es posible hacer primero el trabajo experimental y luego simplemente ponerlo por escrito, en filosofía el esfuerzo por poner por escrito las ideas es precisamente lo que hace que éstas se desarrollen y lleguen a constituir un trabajo académico, un artículo para una revista de filosofía o incluso una tesis

doctoral[163]. “El autor crea la obra escrita, pero aprende también mucho de su propia obra, de sus propios intentos por formular sus ideas, y en especial de sus errores. (...) En general como mejor se pueden criticar y mejorar los pensamientos es cuando se intenta plasmarlos por escrito para su publicación, para que sean comprendidos por otras personas”[164].

En este capítulo se va a prestar atención primero a cómo organizar el propio trabajo de escritor (sección 3.1), a describir sumariamente los géneros principales de la producción filosófica (sección 3.2), a las características de algunos de los principales tipos de textos, recensiones de libros, comunicaciones a congresos, artículos, y sobre todo a la tesis doctoral (secciones 3.3 y 3.4); por último se ofrecerán algunas pautas para escribir (sección 3.5) y algunas sugerencias sobre las publicaciones (sección 3.6), que pueden ser de utilidad a quienes se inician profesionalmente en la filosofía.

3.1. *Cómo, cuándo, dónde y cuánto escribir*

Hay quienes piensan que escribir es algo muy personal y, quizá mediante esa afirmación, se resisten a dar consejos que puedan ser de ayuda a quienes se inician en esa tarea. Cuando a un experimentado buscador de setas se le pregunta dónde ha obtenido la hermosa cosecha que lleva, casi siempre la respuesta que se recibe es una vaguedad elusiva como “en la montaña”,

163. Rhees (ed), *Recollections of Wittgenstein*, 109.
164. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 139.

“en los setales” o algo similar, sin que manifieste el menor interés en decir exactamente dónde ha obtenido su preciado botín. Realmente escribir es algo tan personal como pensar, comer o enamorarse, pero todos los seres humanos hacemos esas cosas más o menos de la misma manera. Se trata de actividades que nadie puede hacer por nosotros y que aprendemos en nuestra comunicación con los demás. Pero, además, la escritura es el invento que han hecho los seres humanos para lograr nuevos conocimientos en aquellos ámbitos en los que un procedimiento simplemente oral agotaría el tiempo y la memoria. Como el conocimiento en filosofía ha progresado de hecho almacenándolo por escrito, tenemos la obligación de conocer bien lo que escribieron quienes nos han precedido. Por eso, para escribir filosofía hace falta primero leer la filosofía acumulada en tantos libros, una y otra vez, durante mucho tiempo: ese es el objetivo de una Licenciatura en Filosofía.

Además, cuando uno quiere ponerse a escribir hay que prestar atención a las formas, más o menos rígidas dentro de cada tradición, en las que se escribe filosofía, al proceso mismo de transformación del pensamiento en escritura y a los diversos géneros literarios que adopta su comunicación. A pesar de la influencia de la tradición oral, del diálogo y la *disputatio*, muchas de nuestras cuestiones son tan intrincadas y complejas que sólo puede proseguirse su discusión si están por escrito, de forma que puedan ser estudiadas y comprendidas plenamente. Ese es en parte el objetivo de este libro. “La última vez que estuve con Wittgenstein —recuerda Peter Geach— estuvimos comentando el artículo de Frege 'Sobre concepto y objeto'; tomó en sus manos el volumen que incluía el artículo, leyó un rato en silencio, y dijo '¡Cómo envidio a Frege! Ojalá hubiera podido yo

escribir así'"[165]. A quien se dedica a la filosofía le gusta escribir, le gusta proseguir la conversación de quienes le han precedido expresando su pensamiento por escrito. Le gusta estrujarse la cabeza para decir bien las cosas, y ese trabajo, aunque a veces resulte doloroso, le gusta más incluso que el ser citado, el ser leído o el ser aplaudido.

Para ponerse a escribir hace falta no sólo querer escribir, sino que se precisa también una cierta planificación previa de lo que queremos escribir. Se trata de definir a qué género queremos que corresponda nuestra escritura, con qué plazo contamos o qué tiempo en horas podemos dedicar a su preparación, qué extensión total va a tener, y sobre todo qué queremos decir en ese texto y cómo vamos a organizarlo para que diga eso, esto es, qué índice va a tener. De ordinario, no hace falta que el índice sea muy detallado, pero sí que indique las partes del trabajo y su articulación, la tesis principal que se sostiene, el orden en el que van a presentarse los diversos aspectos o partes del tema y el material que vamos a emplear. A veces este índice sale en cinco minutos, en otras ocasiones requiere horas o días de preparación. Es como el trabajo del pintor que prepara la tela y dibuja en ella con el carboncillo la figura que quiere retratar, y luego pone los colores en su paleta. Todo eso hay que hacer también a la hora de escribir, pues de esa tarea de preparación depende en muy buena medida la calidad del resultado final. De la misma manera que no se puede comenzar una carta sin saber a quién se escribe, ni qué se le quiere decir, de modo semejante para escribir filosofía hace falta antes de ponerse a la tarea haber precisado todo eso. Sólo puede ponerse uno a escribir "a lo que salga" cuando

165. Geach, *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, xiv.

lo que escribimos son las anotaciones de algo que nos ha pasado o las reflexiones personales de ese día. En todos los demás casos en los que el escribir no es distracción o descanso, sino trabajo, hace falta siempre planificar en sus líneas generales nuestra escritura y preparar un índice provisional de lo que se quiere escribir y en el que se indique la extensión en número aproximado de palabras que queremos dedicar a cada parte.

Una norma práctica de extraordinaria utilidad es la de comenzar a escribir por el principio; esto es, comenzar escribiendo el título, la portada, el índice, la introducción, la primera página, la segunda, etc., tratando de completar cada página con sus notas al pie, las referencias bibliográficas bien hechas, y cuidando todos y cada uno de los detalles y pormenores. Hay personas que con la excusa de que se trata de un borrador producen muy rápidamente un primer texto sin tener en cuenta ni la extensión total de que disponen, ni la razonable proporción entre los diversos elementos del conjunto, y lo que es todavía peor van dejando al paso de su escritura millares de hilos sueltos —notas que redactar, referencias bibliográficas que comprobar, traducciones que cotejar, etc.— que van a hacer luego mucho más difícil el trabajo. De ordinario, nunca hay suficiente tiempo después —o ya no le quedan a uno fuerzas— para completar luego esos detalles. Por el contrario, es muchísimo mejor escribir despacio y producir desde el principio un texto "definitivo", esto es, definido en todos sus detalles —en mi jerga de autor lo suelo llamar "texto final"—, que se tenga de pie por sí mismo, aunque como todo lo humano deberá ser corregido y mejorado. Lo que uno escribe, ha de escribirlo bien en todos sus detalles sin dejar las minucias para después, pues al escribir no hay minucias. Se podrá dejar en ocasiones algunos detalles pen-

dientes, utilizando para ello, por ejemplo, los corchetes [...], pero en cada página podrá haber sólo dos o tres de esos flecos, no más.

Otro peligro de esos borradores rápidos es su excesiva extensión o la desproporción entre sus partes. Si hemos de escribir una recensión de quinientas palabras, o un resumen de dos mil, o un artículo de siete mil, no podemos consentirnos el escribir siquiera una palabra más. Al contrario, en la planificación inicial de las secciones habrá que asignar a cada parte un número proporcional de palabras, de acuerdo con el esquema de introducción, desarrollo del tema y final o conclusión; y luego al escribir habremos de atenernos estrictamente al tope máximo que nos hayamos impuesto. "De esta manera, —explica Caldera— la composición será un todo significativo y no un amasijo de signos. Ha de cuidarse por tanto la buena articulación de sus partes. Y en particular, su proporción. No sería razonable que se invirtiera la mayor parte del espacio en la introducción, diciendo que vamos a decir algo, que, al final, apenas mencionamos"[166].

El horario del taller. La escritura profesional de filosofía requiere de un horario de trabajo, como lo tienen los zapateros, los comerciantes y las empresas. Escribir bien requiere tiempo. Nuestra escritura es el destilado de muchas horas de trabajo, de reflexión. Como quien se dedica a la filosofía combina de ordinario la investigación que se traduce en escritura, con la docencia y tareas administrativas de todo tipo, hace falta reservar unas horas, unos días a la semana, para escribir con el necesario aislamiento lo que nos apetezca o lo que debamos escribir.

166. Caldera, *Del arte de escribir*, 47.

Muchas personas han comprobado que la mejor manera de hacer compatibles esas tareas distintas es asignar un espacio físico realmente distinto a cada una de ellas. Si tenemos un despacho en el que atendemos de ordinario a las visitas o a las diversas tareas encomendadas, hace falta irse a escribir a otro lugar, a una biblioteca o a la propia casa. Hay que proteger esas horas de trabajo que dedicamos a escribir como si fueran sagradas: lo son. En las temporadas en las que uno se dedique por completo a escribir, será preciso entonces prever un tiempo fijo y un espacio concreto para las otras tareas —también importantes— aunque les prestemos entonces una atención menor.

No existe la inspiración, o la inspiración es más bien *verbum cordis*, palabra del corazón. Frente a la existencia lógica de las ideas en la razón especulativa que filosofa, las ideas viven en el corazón del artista como formas y sobre todo crecen en las manos del filósofo cuando escribe como en las del artista cuando esculpe o pinta. Como en otras áreas, en filosofía la creatividad es un noventa por cien "*perspiration*" (transpiración, sudor, trabajo) y un diez por cien "*inspiration*". Pero cuando viene la inspiración hay que tomar de inmediato nota literal de ella, pues muchas veces se trata de un modo de decir, de un modo de articular una idea que, si no se escribe de inmediato lo más extensamente posible o al menos en sus palabras clave, se olvida lamentablemente. A muchas personas las inspiraciones más fructíferas suelen venirles siempre a primera hora de la mañana, mientras se duchan o arreglan. La explicación de este fenómeno se encuentra probablemente en el trabajo inconsciente del cerebro durante el sueño nocturno. En este sentido, Sertillanges animaba a preparar el sueño brindando a nuestro inconsciente cada noche un tema adecuado de reflexión y, por supuesto,

aprestaba a estar atentos por la mañana para no desperdiciar la cosecha[167]. El matemático Henri Poincaré gozaba de este tipo de inspiración repentina, que brota inesperadamente en un periodo de descanso aparente como fruto de un trabajo subliminal[168]. Hay —me parece— algo de todo eso.

El lugar donde escribir: ese es físicamente el taller de la escritura. Cada uno tendrá sus preferencias o sus manías: su mesa favorita, amplia, sobre la que quepan bastantes papeles; su silla, a la altura adecuada para escribir cómodamente al ordenador; la iluminación, que no sea ni poca ni mucha. Lo más importante es que sea un lugar en el que no haya ocasión de distracciones. Virginia Woolf recomendaba a las mujeres de su tiempo una habitación con pestillo para que no pudieran ser interrumpidas por los deberes domésticos. Annie Dillard habilitó su taller de escritora en un *container* abandonado en un descampado. Peirce se construyó una buhardilla con escalera de cuerda en lo alto de su casa. Eugenio d'Ors recomendaba en una ocasión trabajar con una vista hermosa delante: "Cuando se trabaja, hay que poder levantar de cuando en cuando los ojos y sentirse más libre al levantarlos"[169]. En mi opinión quizás esa recomendación vale para otros trabajos, pero no para el de escritor, pues la ventana del escritor es su imaginación. Un buen amigo mío consiguió terminar su tesis doctoral en la que llevaba mucho tiempo gracias a que se rompió la correa de la persiana de la ventana junto a la que tenía su mesa de trabajo, que no hizo reparar hasta la terminación de su investigación doctoral. En resumen, para escribir es indispensable estar solo, aunque nos encontremos en

167. Sertillanges, *La vida intelectual*, 46-49; Caldera, *El uso del tiempo*, 23.
168. Poincaré, "La creación matemática", 2-4.
169. d'Ors, *Novísimo Glosario*, III, 759.

una biblioteca rodeados de centenares de personas trabajando. Ni siquiera podemos tener en nuestra mesa de trabajo más que los libros indispensables —cuatro, cinco, no más de diez— que son los que necesitamos para escribir aquella recensión, aquella parte del artículo o de la tesis que estamos preparando. Quienes tienen muchos libros sobre la mesa, llevan tanta impedimenta consigo, que sólo con una enorme dificultad pueden avanzar en su escritura.

El lugar ideal para trabajar no existe. Es preciso adaptarse al entorno de trabajo que cada uno tenga a su alcance. Esto significa no cuestionarse aquellos elementos que escapan a nuestro control o que no pueden ser modificados sin un esfuerzo desproporcionado. En una Universidad, en un trabajo en equipo o en una comunidad de investigación de cualquier tipo, hay muchas cosas materiales que escapan al capricho individual, pero que realmente sólo se tornan una dificultad si uno se enfada contra ellas: ocupan tiempo y erosionan nuestra energía. Por ejemplo, puede pasar con alguna frecuencia que uno esté trabajando a gusto y a solas en un lugar de uso compartido y de pronto llegue otro que comienza a abrir ventanas, a hacer ruidos, etc. Lo que compensa es adaptarse o marcharse de inmediato, pero no marearse con esa cuestión. Lo que uno no puede pretender es que todo funcione a su gusto; al contrario, esas interrupciones o esos ruidos que dificultan la atención pueden ser la ocasión de pasar a atender a algún aspecto más mecánico de nuestra escritura y que requiera por tanto menos intensidad en la atención.

Cuánto escribir. Es de una extraordinaria utilidad controlar la velocidad de la propia escritura. Tengo para mí que en una jornada de cinco o seis horas de trabajo hay que producir unas ochocientas o mil palabras de "texto final", acabado, con notas y

todo (puede quedar un fleco, pero no veinte flecos). Quien prefiera contar con folios una medida aceptable es la de dos folios diarios, esto es, doce folios a la semana, cuarenta y ocho al mes y cuatrocientos ochenta al año de diez meses de trabajo: una tesis doctoral a dedicación completa viene a ser eso lo que cuesta. Ese es un buen ritmo para quien se dedica profesionalmente a escribir. Hay abundantes testimonios de ello.

3.2. *Los géneros literarios de la filosofía y el curriculum vitae*

Desde antiguo se encuentra en algún fondo de mi memoria —lo habré leído en algún lugar o quizá soñado— la comparación entre la actividad de escribir y la de hacer punto. La hija de una modista alcarreña me explicaba que la semejanza se encuentra entre el escribir y el bordar o el "tricotar", más que con el coser. No sé yo de esas lides en detalle, pero son muchos los elementos que sugieren una afinidad entre ambas tareas. A mí me gusta destacar la peculiar articulación de creatividad personal y de tradición que en los dos trabajos se da. Tanto el tener un plan, una idea del conjunto y de las partes del texto que se está escribiendo o del tejido o prenda que se está confeccionando, como el tener claro a qué género o tipo de producto literario o prenda de vestir pertenece en cada caso lo que hacemos. Además se asemejan en especial en la posibilidad de deshacer lo hecho cuando no nos gusta o nos parece que no ha salido bien, y volver a rehacerlo con los mismos hilos, con las mismas palabras, pero quizá con otro dibujo, con otra hechura, con otro propósito. Acaso el origen de esta comparación se

encuentre en mi memoria en la imagen de mi madre haciendo jerseys de punto para sus hijos y probándonoslos a medio hacer, para rehacer luego aquella manga que no ajustaba bien o aquel dibujo que a la primera no salía.

Con la expresión en boga "teoría del género" ("*gender*") suele aludirse a la diferenciación entre varones y mujeres y su repercusión en los diversos ámbitos de la cultura. Nada de eso es relevante ahora aquí. Cuando se habla de los "géneros" en plural ("*genres*" en inglés, procedente del francés), se está aludiendo a una característica típica de la actividad artística o técnica humana: frente a lo que a primera vista pudiera parecer la actividad del artesano en su taller no tiene una variedad infinita de posibilidades, sino que adopta unas formas culturales tradicionales, regulares y relativamente rígidas. El número de prendas de vestir distintas que un sastre puede confeccionar o de los distintos muebles que un carpintero puede llegar a hacer está muy limitado por la forma de vida de los seres humanos. De hecho acontece sólo muy de tarde en tarde que se llegue a descubrir y a difundir una nueva prenda de vestir o un nuevo tipo de mueble. En estos ámbitos la creatividad personal del artista se enfoca hacia la sofisticación del diseño y la mejora de los materiales, más que a la búsqueda de nuevos productos. Ciertamente, en algún caso es posible el descubrimiento genial de un producto totalmente nuevo, pues ni el catálogo de muebles del carpintero ni el de las prendas que confecciona el sastre son la tabla de los elementos de Mendeleiev que ya está completa, pero lo que se presenta como totalmente nuevo resulta de ordinario inútil o cuando menos estrafalario.

La distinción de géneros permite la comparación entre los productos de un mismo arte[170]. No se puede comparar el tocino con la velocidad, pero sí pueden compararse unas sillas o unas mesas entre sí, unas faenas taurinas, unas sinfonías o unos quesos. La comparación entre productos de un mismo género lleva al establecimiento dentro de cada comunidad, dentro de cada tradición, de unos criterios socialmente compartidos de calidad, de un mejor y un peor, de una evaluación social como superior o inferior. Lo sorprendente es que esto no sólo se aplica a libros, cuadros u obras de arte culto, sino también a las canciones de *rock heavy*, a las pintadas de los grupos marginales o a las tácticas del fútbol. Así estamos hechos los seres humanos. Por supuesto, esto mismo se aplica por entero al escribir. Se distinguen géneros literarios: obras de teatro, novela, poesía, etc., y dentro de cada uno diversos subgéneros: sainete, comedia, tragedia; novela corta, novela histórica, etc. De igual manera se distingue también entre géneros periodísticos: editorial, crónica, reportaje, artículo de opinión, anuncios por palabras, crucigramas, etc. Para comprender un texto los lectores necesitamos saber a qué género pertenece, de forma que podamos evaluar si es mejor o peor de acuerdo con los criterios vigentes en ese campo.

Cada género tiene unas reglas que comparten autores y lectores, y que de ordinario se dan por supuestas. Las reglas son los hábitos. El caso del crucigrama que muchos periódicos incluyen habitualmente resulta muy gráfico a este respecto. No se explica en ningún lugar del periódico cómo se hace el crucigrama, de la misma forma que en ningún sitio se dice que las

170. Lorda, *Gombrich: Una teoría del arte* 273-276.

noticias más importantes son las que aparecen en la primera página del periódico. Esas cosas que nos parecen "de cajón", no lo son tanto, son prácticas a menudo convencionales, en el sentido de que podrían ser muy diferentes de las que de hecho son, pero que tienen una larga historia que las avala. Por eso, a pesar de su convencionalidad, requiere mucha destreza el saltárselas con acierto. Si como autores nos saltamos las pautas habituales del género al que pertenece lo que estamos escribiendo y no somos genios, hacemos imposible la comprensión de nuestro texto por parte de los lectores o convertimos su lectura en el descifrado de un jeroglífico o de un acertijo.

Los géneros de la filosofía han evolucionado históricamente. No se escribe ahora igual que en el siglo IV antes de Cristo o que en el siglo XIII, y ni siquiera como hace cincuenta años. La academización de la filosofía ha hecho muy estrictos los requisitos y cánones de cada género: "Si es verdad que en filosofía pueden permitirse muchos modos de expresión, no todos los modos de expresión son filosóficos"[171]. Además la globalización de la investigación en las últimas décadas ha internacionalizado esas pautas, alterando en bastantes áreas las tradiciones locales. En particular en nuestro siglo la escritura filosófica ha tendido a seguir las pautas de la escritura científica, en parte por la fascinación que las ciencias naturales y exactas han ejercido y ejercen sobre los hombres y mujeres de letras, en parte por la abundante disponibilidad de recursos económicos para esas áreas de investigación que a menudo han sido negados para las humanidades. Como ha denunciado Steiner, al trasladarse de un escenario europeo a uno norteamericano la investi-

171. Ferrater Mora, "De la expresión filosófica", 179.

gación en humanidades "ha adquirido un impulso industrial. Allí donde ya no quedan textos clásicos y eminentes por editar, siempre hay suficientes textos que 'revalorizar'. Allí donde decae el conocimiento del griego y el latín, del inglés antiguo o del inglés isabelino, los dientes académicos siempre encuentran autores contemporáneos que roer"[172]. Ciertamente hay mucha pseudo-investigación acomplejada y mimética de las ciencias en el ámbito académico norteamericano, pero para quienes defienden la cooperación interdisciplinar de ciencias y humanidades es posible también advertir algunos elementos valiosos en ese proceso. Quizás uno de los más llamativos es el de las enormes bibliotecas de investigación y la accesibilidad universal de la información.

En todo caso, es recomendable para quien se inicia en la escritura profesional en filosofía que procure atenerse a las pautas y procedimientos más comunes en la tradición a la que pertenezca. No es sólo el tradicional "allá donde fueres haz lo que vieres". Como la filosofía sigue siendo una conversación, aunque se prosiga por escrito, hemos de adoptar el tono y las convenciones vigentes en aquel ámbito en el que queremos ser escuchados. Alguien contaba que podía distinguir perfectamente el diverso *background* de sus profesores por la forma en que impartían sus lecciones magistrales: los profesores de ciencias sociales las daban siempre con transparencias y retroproyector; los lingüistas, con grandes aspavientos, llenaban pizarras y pizarras de redes semánticas y gráficos; mientras que los filósofos, educados en Oxford o Cambridge, se sentaban en su silla, sacaban sus papeles y simplemente los leían. Lo mismo o más

172. Steiner, *Presencias reales*, 52.

puede decirse de lo que escribimos: un artículo se escribe de una forma para una revista, y de otra, quizá bastante distinta, para otra publicación. En las secciones siguientes se darán algunas pautas para los géneros más comunes de la producción filosófica en el ámbito hispánico en los años finales del siglo XX: recensiones de libros, comunicaciones a congresos, artículos y monografías. En el capítulo titulado "La estructura de los principales escritos académicos en la investigación filosófica" del libro de Izuzquiza puede encontrarse una excelente exposición mucho más pormenorizada sobre toda esta materia[173].

Entre los primeros documentos que ha de escribir quien se inicia profesionalmente en la filosofía se encuentra el *curriculum vitae*, "currículo" en castellano oficial, para solicitar una beca o ayuda, un puesto de trabajo, o simplemente para presentarse ante otras personas. Un *curriculum vitae* define un estilo o un proyecto de vida, del que cada una o cada uno ha de sentirse responsable línea a línea, de los renglones que dan cuenta de su pasado, la formación recibida y los estudios realizados, como sobre todo de las líneas que año a año con nuestro trabajo podamos añadir. Dos puntos merecerán nuestra atención a propósito del *curriculum*. El primero es el relativo al nombre profesional, el segundo al perfil que en él presentemos.

Nos guste o no, un profesional de la filosofía no puede llamarse María de los Remedios García de Gortázar y Fernández de Heredia. Es cierto que así son los nombres y apellidos de muchas alavesas, pero la cultura dominante angloamericana y las bases de datos informáticas no permiten esos nombres tan complejos. Hace falta una cierta adaptación a esa cultura y elegir

173. Izuzquiza, *Guía para el estudio de la filosofía*, 249-297.

un único término para el apellido, por ejemplo, Gortázar, y otro para el nombre, sea María o Remedios, pero no los dos a la vez. A ellos se les puede añadir la abreviatura como "*middle name*" del otro término. El nombre profesional de la filósofa alavesa antes mencionada será por tanto María G. Gortázar, o si lo prefiere, Remedios G. Gortázar. Lo importante es que en todas sus publicaciones emplee siempre ese mismo nombre, aunque no sea exactamente el que figura en su Documento Nacional de Identidad. Hay personas que prefieren usar el guión y nuestra filósofa sería entonces María García-Gortázar, o incluso María-Remedios García-Gortázar. Resulta aceptable, pero probablemente con el paso de los años se persuadirá de que hubiera sido mucho más práctico haber elegido la primera opción. Tomar una decisión a tiempo sobre esta materia ahorra muchísimas confusiones y, por tanto, mucho tiempo.

Así como un artista procura que le tomen fotos desde el ángulo que más le favorece, un *curriculum vitae* bien hecho, lleva —sin detrimento de la verdad— a destacar los rasgos que más favorecen nuestra candidatura ante ese posible empleador, esa ayuda o beca. Nuestro *curriculum vitae*, en primer lugar, tiene que gustarnos a nosotros en su conjunto y en su detalle, hemos de estar orgullosos de lo que hemos hecho. Tiene que informar de quiénes somos y a qué nos dedicamos profesionalmente en la fecha del *curriculum*, esto es, quién nos paga. Convendrá destacar la experiencia profesional, el trabajo —retribuido o no— que nos ha llevado tanto tiempo, más que los cursos a los que hemos asistido y los méritos de quienes los han dado. Habrá que evitar la verbosidad y las largas explicaciones y destacar en especial las publicaciones, aunque estén todavía en prensa o incluso sólo en preparación, pues suele ser lo decisivo

en el ámbito académico. En esos casos, habrá que indicar expresamente, entre paréntesis, después del título y los datos de donde vayan a publicarse, la expresión "(en prensa)", "(en preparación)", o si es en inglés "(*forthcoming*)", "(*in progress*)". El *curriculum vitae* habrá de ser objeto de revisión periódica y de atención permanente. Las páginas personales (*homepage*) de *internet* vienen a ser equivalentes al *curriculum vitae* colocado en la red, lo que facilita que otras personas entren en contacto con nosotros a través del correo electrónico o tengan acceso a las publicaciones nuestras que hayamos querido conectar en forma electrónica a esa página personal.

3.3. *Recensiones de libros, comunicaciones y artículos*

Entre los diversos géneros literarios de la filosofía puede establecerse quizás una cierta gradación basada en la diversa preparación (formación y tiempo) que en cada género se requiere para lograr un producto terminado de calidad. Además de las traducciones (sección 2.6), una manera excelente de iniciarse en el ámbito de la filosofía profesional es la de escribir recensiones de libros para revistas de filosofía acreditadas. Así han hecho buena parte de los filósofos más reconocidos internacionalmente en la actualidad. Si uno rastrea sus biografías o los elencos de sus escritos advertirá enseguida que en muchos casos sus primeras publicaciones—a menudo incluso cuando todavía eran estudiantes— son modestas recensiones de libros. Así, por ejemplo, todavía se lee y se cita la recensión del *Tractatus* que en 1923 publicó Frank Ramsey en *Mind* a los 19 años, mientras

era un estudiante. Aunque en España no se ha valorado habitualmente este trabajo, pues los grandes autores no han solido "rebajarse" a hacer recensiones de libros, todo hace pensar que está comenzando a cambiar esta actitud en los últimos años. Este cambio se debe quizás a los suplementos culturales de los periódicos que, siguiendo el modelo de la *New York Review of Books* o del *Times Literary Supplement,* fomentan las recensiones de libros de actualidad por parte de firmas "importantes". En todo caso, no deben minusvalorarse las recensiones, pues tienen una gran capacidad formativa precisamente por su tamaño manejable y porque hace falta cierta destreza para exponer en el breve espacio disponible el pensamiento de otra persona y apuntar una evaluación personal.

En las revistas de filosofía suelen distinguirse entre reseñas muy breves, de tres o cuatro líneas, que simplemente dan noticia de un libro o de su índice y no suelen ir firmadas, de las recensiones (*review*) y de las notas críticas (*critical review*). De ordinario suelen agruparse en secciones distintas dentro de una misma revista. Las notas críticas, como su nombre sugiere, consisten en la discusión a fondo de un libro, de ordinario para expresar un parecer opuesto, y pueden ser tan largas como un artículo. En cambio, las recensiones oscilan de ordinario entre las quinientas y las ochocientas palabras; sólo a ellas se les prestará aquí atención. Una recensión ha de ser como un bordado de tres o cuatro párrafos; puede ser una joya, si prestamos a esa tarea la suficiente atención. Además de leer a fondo el libro cuya recensión se nos ha asignado, tomando nota de todos aquellos pasajes que nos resulten llamativos u oportunos para su expresa cita en la recensión, es preciso dedicar cuatro o cinco horas a su efectiva redacción. Cuanto menos tiempo invirtamos

en esta tarea el resultado será de menor calidad: no merece la pena hacer una recensión si no se hace muy bien. La corrección más importante es sobre todo la de eliminar palabras innecesarias que alargan el texto sin proporcionar nueva información.

Los elementos de una recensión son tres: presentación del libro y del autor, descripción del contenido, y valoración personal. Con palabras de Alvaro d'Ors, una recensión "debe dar ante todo una noticia leal e inteligente del libro, y luego la opinión personal"[174]. La descripción del contenido ha de ser el elemento central de la recensión y por tanto el más extenso. De ordinario convendrá seguir el índice del libro, destacando los aspectos que parecen más novedosos o más interesantes para el lector de la revista. A veces es muy práctico introducir entre comillas breves citas textuales del libro e indicando la página al final de las comillas, pues las recensiones no suelen llevar notas a pie de página. La valoración personal, necesariamente breve, señalará especialmente a qué lectores puede interesar más el libro o qué aspectos han parecido más valiosos al autor de la recensión. Además de tratarse de una obra de reciente aparición, tiene que haber cierta congruencia entre la formación personal y el libro recensionado para que la valoración tenga interés.

Otras recomendaciones muy prácticas sobre esta materia podrían ser las cuatro siguientes: 1) Es importante acertar con el libro que se va a recensionar para que resulte satisfactoria tanto su lectura como la redacción de la recensión. Las revistas españolas y de otros países están de ordinario necesitadas de buenas recensiones de los libros que reciben gratuitamente de las editoriales. Algunas de ellas suelen incluso anunciar en *internet*

174. d'Ors, *Sistema de las ciencias*, II, 85.

los libros para los que buscan recensionador. Se trata ésta de una vía realista para comenzar a publicar en revistas de otros países. 2) Es una ingenuidad —que de ordinario se paga luego— escribir una recensión *en contra* de un libro: es mucho mejor no hacerla[175]. 3) Tampoco debe escribirse una recensión adulatoria porque el autor del libro sea, por ejemplo, el Decano de la propia Facultad. En esos casos bastará con atenerse a la descripción del libro y mencionar sus cualidades más destacadas. 4) En ocasiones habrá que escribir una recensión positiva de un colega o amigo que no logra que las revistas profesionales se hagan eco de su libro, pero, en cambio, no resulta acertado escribir uno mismo una recensión de un libro propio y pedirle a un colega o amigo que la firme.

El segundo escalón en la carrera de las publicaciones son las comunicaciones o presentaciones a congresos. El valor de esa publicación dependerá por supuesto del tipo de congreso de que se trate y de que nuestra comunicación sea incluida efectivamente en las actas. Los resúmenes de las intervenciones (*abstracts*), incluidas en el folleto de mano o similar que se distribuye al inicio del congreso, —y que en muchos casos es lo único que se publica—, no son aceptados ya como publicaciones científicas por los organismos que evalúan la actividad investigadora. Los organizadores de estos grandes congresos suelen prácticamente aceptar todas las comunicaciones presentadas con tal de que abonen la cuantiosa matrícula del congreso y cumplan unas mínimas condiciones formales. La evaluación de estos congresos resulta bastante penosa, pues a menudo son más una modalidad de turismo "científico" que verdaderos aconteci-

175. "Editorial: Decalogue", *Philosophy*, 63 (1988), 143.

mientos científicos[176]. En cambio, suelen ser mucho más interesantes y útiles las reuniones (simposios, coloquios, etc.) de treinta o cuarenta especialistas en torno a un tema, en las que resulta mucho más fácil la comunicación efectiva entre las personas y la ganancia real de nuevas perspectivas sobre los temas que uno ya conoce o está comenzando a investigar.

En los congresos de humanidades se suele disponer de veinte minutos como máximo para la presentación oral de la comunicación, incluidas las preguntas o comentarios de los asistentes. Lo más importante para una comunicación de este tipo es por tanto que se atenga estrictamente al tiempo establecido. Resulta bien penoso ver a un sabio investigador tratar de meter apretujadamente en el corto espacio de veinte minutos cuarenta folios escritos a máquina y en letra pequeña hasta que la persona que modera la sesión se siente obligada a retirarle casi violentamente la palabra. Para evitar esas situaciones es indispensable haber ensayado antes la exposición oral, reloj en mano, varias veces, delante de otras personas. El texto que vayamos a leer no deberá tener más de dos mil trescientas palabras, independientemente de la extensión máxima que los organizadores hayan autorizado para el texto que vaya realmente a publicarse. Nunca se insistirá lo suficiente en la necesidad de leer despacio, sin prisa, mirando de cuando en cuando al público —poco o mucho— que nuestro título y nuestro nombre hayan podido atraer a la sala en que leemos nuestra comunicación. Como todos los textos, habrá de tener una introducción, muy breve, que capte la atención y en la que se anuncien los objetivos y las dos o tres partes que va a tener la exposición; un contenido

176. Haack: "La ética del intelecto", 1425.

central, claro y articulado en las secciones anunciadas, y una conclusión, brevísima también, pero que —si es posible— invite a nuestro público al aplauso. Así es la retórica, como descubrió Aristóteles, con principio, medio y fin[177]. En los últimos años está extendiéndose cada vez más el empleo de transparencias también entre los filósofos, quizás en particular para lógica y áreas afines. Ese estilo de presentación tiene su propias reglas que es necesario aprender y por supuesto ensayar en entornos cómodos hasta que se tenga la soltura necesaria para actuar ante un público desconocido como suele ser el de un congreso.

Finalmente, el último género que va a comentarse aquí es el del artículo en la revista académica, que se ha convertido en el producto estrella de la producción filosófica en el ámbito angloamericano. A menudo, quizá por mimetismo con el entorno científico y médico, un artículo publicado en una revista del máximo impacto (p. e. *The Journal of Philosophy* o *Mind*), es considerado más importante incluso que una monografía. Es realmente difícil saber en qué pueda consistir la *importancia* de un artículo o de un libro o el verdadero impacto efectivo de una revista. La aplicación mecánica de criterios bibliométricos como el relativo al número de veces que un trabajo es citado por otros autores, es una respuesta cuando menos simplista en el caso de la medicina y otras ciencias experimentales, y resulta del todo desafortunada para las humanidades.

Quien se inicia en la escritura profesional debe necesariamente adentrarse en ese ámbito para el que aquí sólo se sugerirán tres principios prácticos. Quizás el primero de estos principios consiste en aprender que cada revista es distinta. Un

177. Aristóteles, *Poética*, 1450a.

artículo ha de estar escrito para una revista concreta, no sólo porque se adapte al estilo peculiar de esa revista sobre la manera de hacer las citas y demás referencias bibliográficas, sino porque habrá que tener en cuenta los artículos que sobre ese tema se hayan publicado anteriormente en ella, las publicaciones de los *referees* o evaluadores habituales de los artículos sobre esa materia, etc. En esta línea el libro *Guidebook to Publishing in Philosophy* de Eric Hoffman puede resultar muy útil para el ámbito angloamericano.

El segundo principio práctico es que lo más importante de un artículo es el título y el resumen. El título ha de ser breve y atractivo, pero ha de definir con claridad el contenido y el propósito del artículo. Muchas veces no es fácil lograr todos esos objetivos en el breve espacio de un título, pero sí hay que lograrlos siempre en el resumen o *abstract* que suele encabezar los artículos, y que en el caso de revistas acreditadas es reproducido en *The Philosopher's Index* y en otras bases de datos o publicaciones de resúmenes. Gonzalo Herranz acierta al señalar que "el resumen es la parte más leída del artículo. Por eso, es la que hemos de cuidar más". Y añade: "Algunas veces será bueno posponer su redacción al final, cuando ya están terminadas las otras partes del artículo, pues sólo entonces el autor puede ver su contribución en sus verdaderas dimensiones. Pero casi siempre convendrá lo contrario, es decir, empezar por el resumen"[178]. En las cien o ciento cincuenta palabras del resumen deberán figurar todas las palabras clave y habrá de expresar con la mayor claridad posible lo que el lector encontrará desarrollado en el artículo.

178. Herranz, "La responsabilidad de empezar bien", 205.

El tercer principio es que un artículo es la comunicación de los resultados de la investigación filosófica que su autor ha llevado a cabo. Por tanto, un artículo no puede ser una introducción general a un autor o a un tema, ni debe ser meramente expositivo. El trabajo ha de abordar un tema concreto, con unos límites bien definidos y ello debe estar avalado siempre por un buen conocimiento de la bibliografía reciente al respecto. Como reza el séptimo mandamiento del decálogo festivo de la revista británica *Philosophy*: "No resolverás el enigma del universo en un artículo de tres páginas de longitud, con un diagrama en la página segunda, ni siquiera aunque seas un médico retirado, un ingeniero, un soldado o un mercader, que ha visto el mundo y todo lo que hay en él. Este es el séptimo mandamiento"[179]. Además de bien redactado, tiene que estar bien estructurado: ha de plantear un problema, ha de analizarlo en varias secciones y ha de brindar una solución o una nueva manera de enfocarlo. A veces lo más difícil de un artículo es precisamente el llegar a dar con la manera correcta de organizarlo: "Soy un tanto platónico respecto al esquema de los artículos —explica Stephen Gould—. Creo de verdad que hay sólo un esquema correcto para cada texto, un esquema apropiado. Está ahí arriba en el cielo, y la cuestión estriba sólo en dar con él"[180].

Como la pieza oratoria, el artículo de investigación ha de tener principio, medio y final, pero además esa estructura ha de ser congruente con la materia y con el propósito del artículo en cuestión. En la introducción han de presentarse con claridad los objetivos del trabajo y anunciar las diversas partes de que se compone, con una breve justificación de la estructura adoptada.

179. "Editorial: Decalogue", *Philosophy*, 63 (1988), 143.
180. Gould, "Roots Writ Large", 151.

La argumentación debe desarrollarse con orden, señalando con claridad la tesis que sustenta y las opiniones opuestas que se conocen. De ordinario es muy útil una buena conclusión como recapitulación de todo el trabajo. "¿Qué puede hacerse para lograr un buen final? Poco se puede decir en concreto. En el caso de un escrito argumentativo, se puede dar un sumario o simplemente reiterar la idea principal. (...) A veces, repetir la frase clave: si la frase es buena, dejará una honda impresión en el lector"[181].

3.4. *La tesis doctoral*

Para quienes se inician en la filosofía profesional la redacción de la tesis doctoral es de ordinario el primer empeño de envergadura, al menos en cuanto a extensión, que tienen que afrontar. La obtención del grado de doctor es el requisito necesario para dedicarse a la docencia universitaria que es la profesión retribuida a la que —con algunas pocas excepciones— suelen dedicarse los filósofos desde la creación de las Universidades en la Edad Media. Frente a otros modos de concebir la tesis doctoral, en estas páginas se defiende de modo rotundo que una tesis doctoral debe ser publicada siempre. Hacer hincapié en la publicación de la tesis de doctorado sirve —me parece— para esclarecer su finalidad.

Una tesis no es meramente un evento administrativo para lograr una promoción profesional, ni es tampoco un evento exclusivamente científico, de pura investigación. Escribir una

181. Caldera, *Del arte de escribir*, 52.

tesis tiene sobre todo una finalidad de aprendizaje. El primer fruto de una tesis es lo que su autor o autora crece, aprende, al escribirla, al mantener un discurso coherente y bien argumentado a lo largo de trescientas o cuatrocientas páginas. Como reza el dicho, "Quien hace un cesto hace ciento". Quien es capaz de escribir una tesis doctoral acredita con ello su habilidad investigadora y su capacidad de comunicar a otros lo descubierto siguiendo las pautas de quienes le han precedido y de quienes trabajan en ese mismo campo de investigación. Una tesis debe aportar algo original y novedoso, pero su primer mérito ha de radicar en la tarea rigurosa de acopio de lo que otros han dicho sobre la cuestión afrontada, en el examen detenido de sus aciertos y limitaciones. Sólo después de hecha esa tarea imprescindible, puede y debe el autor de la tesis aportar algo nuevo.

Quien se dedica a la filosofía será juzgado por la calidad de sus publicaciones. No basta con dar bien las clases que tenga asignadas. Si no se publica y con una cierta calidad no es posible obtener un puesto estable en una Universidad. En muchos casos, un alejamiento de la Universidad lleva consigo la incapacidad de entrar realmente en la comunidad de *scholars*, de tomar parte activa en la conversación y las discusiones que constituyen de hecho la filosofía. Muchos filósofos relevantes no hicieron tesis doctoral alguna; otros, que sí hicieron una tesis doctoral, no tuvo ésta una incidencia importante en la discusión filosófica general, pero quizá sí la tuvo para su personal formación y para la consecución de un puesto profesional estable desde el que proponerse empeños mayores.

Como explica Juan M. Sánchez-Prieto, el debate entre tesis teóricas y empíricas es falaz. La única distinción efectiva está entre tesis buenas y tesis malas, pues toda tesis doctoral requiere

un equilibrio entre práctica —análisis de textos, investigación histórica— y especulación creativa. Lo realmente decisivo para una tesis es tener una buena pregunta, y después el dedicar el tiempo necesario para adquirir el oficio y el método que permitan iluminar el problema que queremos abordar y permitan ofrecer finalmente una respuesta argumentada y convincente. Para llegar a formular esa pregunta es importante la elección de la persona que dirija nuestra investigación (sección 4.2), pero sobre todo es indispensable que la pregunta tenga un enraizamiento efectivo en la biografía personal: "El interés propio ha de ser el que elija el tema a investigar. Se ha de escoger aquello que nos interesa, lo que enlace con nuestros problemas, lo que creamos que nos va a proporcionar orientaciones en nuestra propia vida"[182].

En el libro de Umberto Eco *Cómo se hace una tesis*, cuya primera parte deberían leer todos los que comienzan un Programa de doctorado, se aborda de un modo excelente la delimitación del área que queremos investigar, de la pregunta concreta que queremos resolver, del punto de vista desde el que queremos afrontarlo, así como la definición de los medios con los que contamos para acometer esa investigación que tan decisivamente va a marcar nuestra vida profesional. A ese texto —hay también otros muchos valiosos— remito al lector de estas páginas. La cuestión que a mí me parece más decisiva y que esos textos pasan de ordinario por alto es que, desde el principio, quien comienza una tesis ha de tener clara la forma final que va a tener el producto que está escribiendo, el volumen encuader-

182. Rivera de Rosales, "Cuestiones metodológicas", 13.

nado que leerá el tribunal y el libro que ha de ver la luz pocos meses después en esa colección especializada de monografías.

Adoptar este punto de vista lleva desde un principio a precisar cuántas páginas va a tener la tesis que se comienza a escribir, y por tanto cuántas páginas se asignan a cada capítulo, y el número de palabras que van a tener las páginas por término medio. Esta sencilla formulación plantea con claridad las decisiones más importantes respecto de la tesis que vamos a acometer. La primera es la de la extensión total de la tesis en número de páginas y de palabras. Aunque pueda parecer dogmático, una tesis doctoral no debe tener más de cuatrocientas o quinientas páginas, y por tanto no debe sobrepasar las ciento veinte mil o cuando más las ciento cincuenta mil palabras. Todo lo que supere esa cantidad es exceso y se pagará caro a la hora de publicarla y a la hora de encontrar lectores. En el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard no se aceptan tesis de más de setenta y cinco mil palabras. La tradición española, quizás en parte por influencia de la tesis de habilitación francesa que es algo bien distinto, ha llevado a un crecimiento desmesurado de las tesis en las últimas décadas. "La mayoría de las tesis —escribe severamente Julián Marías— están cargadas de un peso muerto sin valor, que aparte de hacerlas ilegibles las hunde en la insignificancia intelectual"[183]. Cuando a veces uno se tropieza con tesis doctorales de mil trescientas páginas o más, de varios volúmenes, que nunca llegarán a la imprenta a causa de su tamaño descomunal, siempre lamenta que nadie hubiera dado a esas personas que tanto

183. Marías, "Las tesis doctorales (y II)".

esfuerzo han invertido en esa tarea unos límites tan claros como los que aquí se indican.

Precisar el número total de páginas y de palabras lleva como consecuencia a definir con la misma precisión el número de capítulos y la extensión de cada uno de ellos y el concreto formato de la página. El caballo de carreras necesita de riendas y estribos que, aunque parecen limitar su creatividad, hacen posible que gane la carrera. Esto mismo son estas limitaciones de extensión —además de las del tiempo que disponemos para la investigación— que llevan a encorsetar un tema, o mejor, a ajustarlo a las prácticas comunicativas aceptables en nuestra comunidad universitaria contemporánea. Interés particular tiene el elegir desde un principio el formato final que tendrá la tesis, esto es, precisar desde un principio y escribir ya desde el primer borrador en el formato (caja, interlineado, cabecera y notas a pie de página, tipo de letra en el cuerpo y en las notas, etc.) que será el definitivo. Eso permite que el autor y el director de la investigación tengan desde el principio ante sus ojos el borrador de la tesis con la misma apariencia que tendrá en su momento el texto definitivo ante el tribunal. Esto ahorra muchos disgustos y muchas sorpresas de última hora. Los avances en los programas informáticos de procesamiento de textos facilitan también mucho todo este trabajo a quien se tome la molestia de enterarse un poco.

Lo importante es no dejarse intimidar por la perspectiva de escribir cuatrocientas páginas y seguir el consejo de Descartes para resolver los problemas: desmenuzarlos en partes y proceder en consecuencia. Una vez definida el área de investigación, el director de tesis y el problema que queremos afrontar hay que elegir un buen título provisional, si hace falta con un subtítulo

que especifique el punto de vista o el autor sobre el que versa principalmente el trabajo, y enseguida ponerse a trocear la tesis en partes, esto es, a pergeñar el índice de la tesis.

Diseñar un proyecto de investigación doctoral no es tarea sencilla. De ordinario hace falta la intervención decisiva del director para eliminar capítulos, podar avenidas secundarias, de forma que el trabajo esté bien centrado en torno a un tema y tenga al mismo tiempo todos los elementos relevantes y, si es posible, sólo los elementos relevantes, y estos trabados de un modo coherente y persuasivo. Durante el desarrollo de la investigación, será preciso ir evaluando periódicamente el proyecto inicialmente diseñado para irlo ajustando con una cierta flexibilidad a los resultados mismos de la investigación, o a otras circunstancias profesionales o ambientales que pueden, a fin de cuentas, resultar decisivas para la obtención del puesto profesional al que se aspira[184]. En muchos casos, conforme se avanza en la comprensión de un problema y de su complejidad se descubre con claridad que algunas secciones de la tesis que inicialmente parecían necesarias, resultan ahora claramente superfluas. No hay que tener reparo en eliminarlas, aunque hayamos invertido muchas horas en ellas. Servirán más adelante para artículos especializados o para otros trabajos.

En este proceso de definición de un proyecto doctoral resulta decisivo —siguiendo el consejo de Watson— que el estudiante escriba antes de nada la introducción de su tesis, todas las veces que haga falta hasta que se aclaren tanto él como el director y se pongan de acuerdo acerca de la tesis concreta que quiere escribir. Empezar escribiendo la introducción —que una

184. Lanyon, "How to Design a Dissertation Project", 42.

vez terminada la tesis cambiará por supuesto sustancialmente— facilita mucho el meterse en el problema de la tesis. Si uno no está seguro sobre la organización de los capítulos y su contenido, el escribir la introducción le ayudará mucho a aclararse. Una buena introducción tendrá de ordinario entre tres y ocho folios y abordará por este orden aproximado los siguientes puntos: 1) enunciado del objetivo del trabajo y breve descripción del *status questionis*; 2) conexión biográfica (por qué interesa al autor) e interés objetivo del tema elegido; 3) metodología empleada y lógica interna de la investigación; 4) descripción de su articulación en capítulos, del contenido de cada uno de ellos y de la conclusión central alcanzada ("la tesis de la tesis"); 5) agradecimientos, cuya redacción puede dejarse para cuando se termine efectivamente la tesis. Una de las razones para comenzar la tesis escribiendo la introducción es que uno puede descubrir entonces que no tiene realmente un proyecto de investigación, y eso es importante descubrirlo cuanto antes[185].

Además de esta definición objetiva, esto es, del objeto de la investigación, hace falta en esos primeros momentos acordar con el director del trabajo una planificación temporal, un calendario de trabajo en fases, distribuida en meses y años, en el que se tengan en cuenta los espacios de tiempo dedicados a los cursos de doctorado, las tareas de colaboración en la docencia que en su caso puedan asignarle, las estancias en otras Universidades o centros de investigación que parezca razonable, en resumen, el tiempo que puede y debe dedicar al trabajo de investigación doctoral para que este culmine en un tiempo razonable en la defensa de la tesis ante el tribunal y en su publicación. En este

185. Watson, *Writing Philosophy*, 18-19.

sentido, lo razonable es que una persona que inicia el doctorado en filosofía con una dedicación completa a esa tarea termine en dos años los cursos de doctorado en los que haya llevado a cabo la investigación básica que su proyecto requiera y dedique otros dos años a escribir y completar la tesis. Habrá casos excepcionales en un sentido o en otro, pero si se ha definido bien el proyecto, se han establecido los límites de extensión de cada capítulo tal como más arriba se recomienda y se ha previsto un sistema de revisión periódica semanal o quincenal del trabajo realizado, la mayor parte de los doctorandos alcanzarán sin nerviosismos ni tensiones ese objetivo.

Un estudiante de doctorado ha de estar entusiasmado y orgulloso de su proyecto de investigación doctoral. Si en algún caso no fuera así es preciso trabajar el proyecto mucho más a fondo hasta que el investigador se persuada de su decisiva importancia para la historia de la humanidad. Si no lo consigue, es mejor cambiar de tema o dejarlo estar. Como describe magistralmente Umberto Eco, al menos uno ha de estar orgulloso de ser la persona que más sabe en toda la historia de la humanidad hasta el momento sobre ese asunto bien concreto que a uno le ocupa[186].

En la sección siguiente se sugieren algunas pautas acerca de cómo escribir la tesis y en la última de este capítulo acerca de cómo conseguir publicarla. Ambas cuestiones merecen detenida atención.

186. Eco, *Cómo se hace una tesis*, 219-220.

3.5. *Algunas pautas para escribir*

A lo largo de este libro se insiste una y otra vez en unas pocas ideas fundamentales con la finalidad de que quien se inicia profesionalmente en la filosofía organice su propio taller, a su estilo y a su medida, para que le resulte gozosa la tarea de escribir. La redacción de la tesis tiene en este sentido una importancia decisiva para la adquisición de los hábitos necesarios en esta vida intelectual. Esos hábitos abarcan desde el uso de la tilde en la ortografía castellana (los famosos “acentos”) hasta la capacidad de trabajar cuarenta horas a la semana perseverantemente sobre un mismo texto sin levantarse de la silla.

En este sentido, en la vida real de quien se dedica a escribir la ordenación en el espacio es casi tan importante o más que la ordenación en el tiempo. Sobre el ritmo de trabajo ya se hablado suficientemente en la sección 3.1. Ahora le corresponde la vez a la ordenación espacial. La idea más importante al respecto es descubrir que la finalidad de la ordenación es el complementar la memoria: “El orden es el que alivia a la memoria”[187] escribe el enciclopedista Diderot. Una manera muy gráfica de comprender la importancia del orden es asomarse al modelo de ordenación que suele emplearse en una cocina, con su *office* y su despensa: una ama de casa —¡o un cocinero!— sabe perfectamente dónde tiene todo, aunque no estudie nunca su cocina ni lleve un fichero de los alimentos que guarda en su despensa, pero sí tiene algunos libros o colecciones de recetas, y lleva una contabilidad por pequeña que sea; todos los días limpia un poco, pero de cuando en cuando dedica un tiempo a la limpieza y a la ordena-

187. Diderot, *Oeuvres Complètes*, VII, 219.

ción a fondo. Lo mismo ocurre en el taller del escritor. O incluso extendiendo —al estilo de Wittgenstein— la comparación, cada cocina es distinta, pero todas tienen un aire parecido, depende del tamaño de la familia, de sus gustos, o de que se trate de un hotel o de un hospital; incluso las cocinas se parecen mucho en Occidente entre un país y otro, aunque siempre haya características locales como los alimentos y condimentos típicos del país, etc. Hay cosas de empleo diario y otras cosas que se emplean una vez al año, o muy de tarde en tarde. La analogía da mucho de sí —y queda para quien lea estas páginas el sacar sus consecuencias de detalle—, pero el propósito principal es el de persuadir de que para ordenar el lugar de trabajo es indispensable *huir de la complicación*. Nadie diría que la cocina de su casa es complicada, pues hasta somos capaces de encontrar a ciegas lo que buscamos, pero a nadie se le oculta que una cocina entraña cierta complejidad para quien se asoma por primera vez y que por supuesto con una cocina desordenada y sucia no se puede vivir. Lo mismo pasa con el taller de la escritura.

La mejor manera de ordenar el material para una tesis es por montones, uno por cada capítulo, y cuando el montón es muy grande y resulta inmanejable, por secciones de capítulo, un montón para cada una. Guardaremos los montones de capítulos en la despensa, en una estantería, asignando un estante a cada uno o disponiendo una caja para cada capítulo, donde vayamos dejando las fotocopias, las citas, los libros incluso con los que nos tropezamos y pensamos que podrán sernos de utilidad para la redacción de aquella parte. Encima de nuestra mesa de trabajo sólo podemos tener los papeles y libros que corresponden al capítulo que estamos escribiendo, o incluso a la sección concreta, mientras que el resto estará en su lugar en la estantería.

No hay que ser maniático de las grandes ordenaciones temáticas, ni siquiera de las ordenaciones alfabéticas que muchas veces tan prácticas resultan. Pensar en la ordenación de la despensa ayuda mucho a ser práctico en esto y hacer más accesible lo de uso más frecuente, mientras que se guarda en la estantería más alta, en aquel lugar menos accesible, lo que se usa sólo muy de tarde en tarde. Nuestra ordenación tiene que ser muy práctica, nos tiene que ayudar a trabajar y no al contrario. Una consecuencia de estos principios es la de no archivar las cosas de inmediato, sino sólo periódicamente, arbitrando para ello un cajón "Para Archivar" o semejante donde se les deja descansar a los papeles y demás que no tienen una clara ubicación. De modo semejante no hay que abrir carpetas, cajones, divisiones y subdivisiones antes de tener algo con que llenarlas. Habrá que contar además con un almacén general, por orden alfabético de autores, de los artículos o fotocopias de textos que se van acumulando y no nos interesan para un tema en especial o para una publicación en la que estemos pensando a medio plazo. En general es mucho más práctica la ordenación temática, en carpetas tituladas con el rótulo correspondiente al tema de nuestro interés, pero no puede pretenderse que toda la documentación que tengamos gire sólo en torno a "nuestros temas". Más aún esos temas van cambiando con el paso de los años. Capítulo aparte merecería la ordenación del ordenador, pero basta quizás aquí con los principios ya señalados de simplicidad, compartimentación funcional que facilite el encontrar las cosas de acuerdo con su uso más o menos frecuente y separación en montones (en lenguaje informático, carpetas o archivos) de acuerdo con los capítulos de nuestro trabajo.

La informatización de la escritura ha traído consigo en la práctica la desaparición de las fichas que era el elemento decisivo para hacer una tesis hace sólo veinte años. Aunque lo digo sólo con la boca pequeña, ya no hay que hacer fichas. Hoy en día para escribir una tesis lo que hay que hacer es escribirla, no pasarse varios años leyendo bibliografía y tomando anotaciones en fichas para después redactar la tesis simplemente cosiendo una ficha detrás de otra. Como me decía una colega, hoy día las referencias bibliográficas se venden a metros. Ya no tiene ningún mérito la acumulación de citas y referencias en un trabajo, pues los elencos bibliográficos los hacen las máquinas. "El pobre doctorando —describía irónica, pero acertadamente Julián Marías— tiene que pasar meses y meses, o años, buscando en las bibliotecas, leyendo y citando escritos que nada tienen que ver con su asunto; no los busca para aclararlos, sino *para citarlos*, porque es una condición *sine qua non*, un requisito tácito, pero terriblemente imperativo"[188].

¡Las citas! Suele ser una de las cuestiones que más preocupa o interesa a los doctorandos. De modo semejante a cómo a veces los médicos valoran la calidad académica de una tesis por el número de citas ("citaciones", suelen decir con un anglicismo) que contiene, esto es, de referencias a libros y artículos citados, aunque muchas veces no hayan sido de hecho consultados. De las citas podría decirse aquello de que ni muchas, ni pocas, sino sólo las necesarias. Las necesarias para exhibir las fuentes que de hecho estamos usando (sección 2.4), para transcribir aquellos textos que aclaran o apoyan nuestra exposición, pero que si se incluyeran en el cuerpo de la tesis interrumpirían la lectura, y

188. Marías, "Las tesis doctorales (y II)".

pocas más. En una tesis doctoral puede ocasionalmente hacerse un *excursus*, un comentario marginal, o una valoración personal, pero de ordinario cuantos menos mejor. Siempre va bien recordar el lema kantiano *De nobis ipsis silemus* para evitar que el autor comparezca en exceso en su texto. De todo ello se ofrece una muy buena información en *Cómo se hace una tesis*, que —aunque fuera escrito hace ya varias décadas— sigue vigente en lo esencial[189].

Otra cuestión conectada con la de las citas es la relativa a los diversos sistemas para las referencias bibliográficas. Es una cuestión que tiene cierta importancia práctica y alguna complejidad, y por ello es ampliamente tratada en los manuales al uso. Lo decisivo es atenerse a los usos efectivos de la comunidad de investigación a la que uno pertenezca y, después, ser consistente a lo largo de toda la tesis para mantener unos mismos criterios tanto para hacer las citas, como para los nombres de las editoriales, los lugares de publicación, el uso de mayúsculas, etc. Para ello resulta indispensable antes de comenzar a escribir la tesis hacerse una página modelo en la que definamos cómo vamos a citar los libros y artículos a pie de página, en el cuerpo del texto y en el listado bibliográfico final, y conservarla luego siempre a mano para consultarla cuando surjan las dudas. A veces lo más práctico para esto es tomar como modelo la tesis doctoral de la persona que dirija nuestra tesis. Una última observación a este respecto, aunque el doctorando tendrá poca ocasión de incurrir en ese defecto: no citarse uno a sí mismo. El vicio de la autocita ha sido calificado como "incesto referencial"[190]. "No te cites a ti mismo en las

189. Eco, *Cómo se hace una tesis*, 188-201.
190. Hirschmann, "Medical References", 252.

notas a pie de página —reza el decálogo de *Philosophy*— ni aunque tus obras sean tan numerosas como las arenas del mar. Ni anuncies tus próximos artículos o libros por muchos que estos sean. Este es el cuarto mandamiento"[191]. Llama mucho la atención que a menudo en un artículo de filosofía las obras más citadas después de las de los filósofos consagrados como Platón, Kant o Descartes suelan ser las del propio autor del trabajo.

Pero, ¿cómo escribir? Pues escribiendo, despacito, una palabra detrás de otra. Planificando al principio de cada sección la extensión y el esquema que va a tener, anunciando en el primer párrafo qué vamos a decir en esa sección y, después, por el orden que nos parezca más razonable, escribiendo en un párrafo detrás de otro las cuatro o cinco ideas que habíamos anunciado al principio. Como se indicó en la sección 3.1 resulta de la mayor importancia que el texto que produzcamos esté acabado hasta sus últimos detalles, sea un texto definitivo. Entiéndase bien, se trata de que sea un texto terminado en sus detalles de forma que como primer borrador pueda ser entregado al director de tesis. Por supuesto, ese primer borrador será objeto de muchas correcciones en los estadios posteriores de nuestra investigación que lo irán mejorando todavía más. Otro consejo práctico: para referirse el autor de la tesis a sí mismo puede emplear a veces la primera persona del singular o expresiones análogas ("a mi entender", "en mi opinión"), pero de ordinario se considera más apropiado el empleo de la tercera persona ("como se ha dicho en la p. 27", "para el autor de estas páginas", etc.), pero no debe emplearse el anticuado plural de autor ("pensamos", "como decimos en la p. 27"), que ya ni el Romano

191. "Editorial: Decalogue", *Philosophy*, 63 (1988), 143.

Pontífice utiliza. Aunque por las razones señaladas en la introducción no se haya seguido siempre esa pauta en este libro, en una tesis doctoral siempre será más adecuada una aproximación objetiva en la que se diga algo así como "Las consideraciones tal y tal indican que hay buenas razones para pensar que ..." en lugar de un "Yo pienso que..."[192]. Esta preferencia por la forma impersonal es quizás un cierto mimetismo del estilo científico, pero vale la pena seguirla si con ello el texto adquiere una mayor capacidad de persuasión.

¿Hace falta estar mucho tiempo investigando para ponerse a escribir? Pues depende. Como he dicho más arriba, yo comencé a escribir mi tesis desde el primer día, así me fui aclarando yo, y así suelo recomendar hacerlo. Se trata de acompasar la lectura de los textos de otros, la investigación, con la escritura del texto propio que confiere sentido a esas lecturas. Explicar cómo puede llevarse a cabo una investigación filosófica a estas alturas del siglo XX excede con mucho el propósito de estas páginas, que no aspiran a ofrecer una carta de navegación por el océano de la documentación filosófica. Ya existen algunos intentos como la *Library Research Guide to Philosophy*, de Charles J. List y Stephen H. Plum. Sólo quiero destacar el gran valor que tienen los diccionarios y enciclopedias filosóficas, las grandes enciclopedias generales y los diccionarios. Desconozco por qué los españoles tendemos a no valorar los libros de referencia, quizá por ser autores de esa magnífica enciclopedia que es "*el Espasa*", de la que cualquier otro país estaría bien orgulloso. Hay que conocer muy bien esas publicaciones. Y en los últimos años hay que conocer también muy bien el tesoro de las grandes

192. Rescher, "Changing the Guard", 255.

bases informáticas disponibles en: *Philosopher's Index, Dissertation Abstracts International, Arts & Humanities Citation Index, Social Sciences Citation Index*, etc.

Otros pocos consejos prácticos. El primer "dogma" de la fotocopia: nunca fotocopiar nada que no se haya leído antes. Si hacemos fotocopias sin leerlas previamente, lo más fácil es que no lleguemos a leerlas nunca. El segundo "dogma": al leer una fotocopia señalar siempre con "fosforito" amarillo —que no aparece en las nuevas fotocopias que uno haga— aquellos pasajes que nos interesan especialmente. Así nos ahorraremos el tener que volver a leerla para averiguar por qué hicimos en su día aquella fotocopia.

3.6. *La carrera de las publicaciones*

En la actividad escritora de quienes se dedican a la filosofía se pueden distinguir quizá varias dimensiones. Por una parte, está la dimensión formativa, lo mucho que una o uno aprende al escribir; por otra la dimensión científica, lo nuevo que se aporta a la comunidad; pero en algunos casos las publicaciones tienen también una vertiente administrativo-profesional ("hacer *curriculum*", obtener grados, etc.), o incluso económica, esto es, la obtención de subvenciones o incluso el ganar dinero con las propias publicaciones. Esas dimensiones tienen una importancia relativa diferente en los diversos estadios de la vida profesional. Al principio, las dimensiones más importantes son la formativa y la administrativa (trabajo de investigación, tesis doctoral) y más adelante toman el primer lugar las dimensiones científicas

o de cooperación con otras personas en proyectos de investigación.

Hay personas jóvenes que tienen prisa por "hacer *curriculum*". Va bien aprovechar esas prisas, pero no hay que dejarse arrastrar por la prisa, pues no hay publicaciones menores. Todas al final resultan importantes, y por eso debe importar mucho más la calidad que la cantidad. Las primeras publicaciones en la trayectoria profesional serán de ordinario las recensiones de libros (sección 3.3). A menudo la primera investigación será el trabajo de investigación que algunos programas de doctorado requieren, análogo a la antigua tesina o tesis de licenciatura. Un trabajo de ese tipo sólo por excepción constituye una aportación científica de valor y por ello es muy raro que se publique íntegramente. En muchos casos lo mejor será compendiar esa tesina o primer trabajo de investigación en un buen artículo de veinte páginas para su publicación en una revista de filosofía, de ordinario la del propio Departamento o Universidad en la que se haya llevado a cabo la investigación. Por esa misma razón, si se cuenta con la editorial adecuada, a veces puede ser más productivo enfocar ese primer trabajo de investigación como una traducción con un estudio introductorio y las notas habituales (sección 2.6). Podría darse el caso de que un trabajo de investigación primerizo pudiera llegar a interesar a una editorial, pero es difícil pues no depende tanto de su calidad científica, como de algo estrictamente económico como el número potencial de compradores o la cuantía de la subvención que pueda aportar el autor.

Durante la realización del programa doctoral y de la tesis podrán presentarse algunas comunicaciones a congresos y seguir publicando recensiones de libros, todo ello en la línea del trabajo

de la tesis que debe ser, por supuesto, el empeño principal. En algunas áreas de investigación sólo se aceptan como tesis doctorales aquellos trabajos cuyos resultados parciales hayan sido previamente publicados en revistas de la especialidad. Por el contrario, en el ámbito de la filosofía suele requerirse que las tesis doctorales sean originales, en el sentido de que no deben haber sido publicadas antes de su presentación al tribunal. Pero es muy importante —como se destacó en la sección 3.4— su pronta publicación después de la defensa. Para ello, bastará de ordinario con introducir en la tesis las correcciones que haya indicado el tribunal y aquellas de sus sugerencias que se estimen de interés, muchas veces simplemente mediante breves notas a pie de página. Se trata de —con muy poca revisión, quizá con la simple eliminación de las conclusiones— poner cuanto antes al alcance de la comunidad internacional los resultados de esa investigación que tanto esfuerzo y tiempo ha llevado. Una tesis que no se publica no merece ser escrita. En esto se distinguen las tesis doctorales españolas de las tesis doctorales norteamericanas que de ordinario tienen mucha menor entidad. Por poner un ejemplo, la tesis doctoral de W. V. Quine o la de Hilary Putnam no han visto la luz hasta los años ochenta en que han sido exhumadas de los archivos académicos por una editorial americana especializada.

Para la publicación de la tesis lo mejor será su inclusión en una colección especializada de monografías de una editorial académica de prestigio, pero si esto no fuera posible, hay que lograr que al menos sus capítulos centrales sean publicados como artículos en revistas de filosofía o como un extracto de la tesis en aquellas publicaciones que algunas Universidades han creado con esa finalidad. En los últimos años han proliferado

fórmulas económicas para hacer público el trabajo de investigación doctoral mediante microfichas o similar. Además *University Microfilms International* incluye en sus catálogos las tesis doctorales que recibe y sirve fotocopias de las tesis a quienes lo solicitan desde cualquier lugar del mundo. Todo ello muestra que algo está comenzando a cambiar en esta dirección de la publicidad de las tesis doctorales. También lo es el que ya sean muy pocos los lugares en que para consultar y citar una tesis doctoral haga falta el permiso expreso por escrito del autor.

Una vez publicada la tesis se halla el filósofo o filósofa en la situación de madurez intelectual necesaria para enfocar a su gusto el primer tramo biográfico de efectiva producción personal. Hay personas que tienen mucha resistencia a publicar, pero conviene tener presente que las publicaciones serán de ordinario la base del prestigio personal y de la valoración por parte de los colegas. "Propiamente todo científico es conocido como autor de los trabajos en que recoge sus resultados, y éstos se puede decir que no existen en tanto no se publican"[193]. Si no publica, siempre puede quedar la duda de que no publica porque no escribe, y si no escribe... simplemente el filósofo no vive.

Para enfocar este asunto, al concluir la tesis hay que decidir —o a veces las circunstancias profesionales deciden por uno— a qué nueva área de investigación personal se va a prestar atención a partir de entonces. Lo mejor es centrar el siguiente tramo de 5-10 años en un campo de investigación distinto al de la tesis, pero para el que la tesis haya sido una buena preparación. De hecho no es infrecuente entre los filósofos que cada diez años de su vida aproximadamente giren su atención a nuevos temas. Quien

193. d'Ors, *Sistema de las ciencias*, IV, 77.

comenzó con problemas de lógica y fundamentación de la matemática acaba sus días escribiendo sobre ética, tras haber pasado unos años dedicado a la filosofía de la ciencia o de la tecnología. Quien comenzó con sociología de la ciencia acaba dedicado a la edición de clásicos de la antigua Grecia. Tienen mucho peso en estos cambios la docencia asignada, el nombre oficial de la plaza que se ocupe, las subvenciones a proyectos de investigación o el propio proceso de maduración personal.

Es de gran utilidad planificar anualmente de modo razonable la actividad investigadora y escritora que una persona se propone realizar. De esta forma no aceptará compromisos de colaboración que de hecho no sea capaz de atender y llevará en cierta medida las riendas de su producción literaria. Hace falta una concentración en una línea de trabajo prioritaria y permanente, junto con el espigueo de nuevas líneas que en el futuro pueden llegar a sustituir incluso del todo a la que durante años había sido la prioritaria. Unas pautas cuantitativas que puedan servir de orientación a alguno son las de publicar dos artículos valiosos al año, y un libro cada cuatro o cinco años. Importa por supuesto mucho más la calidad que la cantidad. Aunque la autoridad de quien se dedica a la filosofía haya de ser ganada línea a línea, siempre va bien recordar que Wittgenstein, a lo largo de toda su vida, sólo publicó el *Tractatus*, que no supera las ochenta páginas, y un breve artículo. Asimismo, John L. Austin no publicó ningún libro, sino sólo una docena de artículos. Sin embargo, quienes no somos ni Wittgenstein ni Austin tendremos, precisamente por esa razón, que publicar mucho más.

Una de nuestras fuentes permanente de inspiración será a menudo la relectura de nuestras publicaciones y la rectificación

mediante nuevas publicaciones de aquellos puntos en los que hemos cambiado de opinión, o que con el tiempo hemos llegado a entender mejor. Hilary Putnam es a menudo tachado de voluble o tornadizo, quizá simplemente porque cuando rectifica dice expresamente que está rectificando. "De sabios es rectificar". Esa es la genuina actitud del filósofo que busca la verdad y no simplemente el mantenimiento rígido de una posición a lo largo del tiempo. Algo así escribe Weisheipl de Tomás de Aquino en su excelente biografía: "Nunca se conformó con una simple repetición de un punto de vista expresado anteriormente, incluso cuando respondía a las consultas epistolares que buscaban su experta opinión sobre distintos problemas; siempre repensaba la cuestión. Quizás éste fue el secreto de su originalidad y frescor: plantear siempre nuevamente todo problema, y presentar nuevas y más precisas soluciones a antiguas dificultades"[194]. Un riesgo de la escritura informatizada es la facilidad con que se puede "recortar y pegar", traspasar unos textos y unos razonamientos de un escrito a otro, sin necesidad de pararse a repensarlo todo de nuevo. Un procedimiento así, "a petachos" se dice en Navarra, sería la muerte de la escritura filosófica, su desgajamiento de la actividad vivificadora de la escritura que es el pensar. Por el contrario, no hay que tener en poco las diversas circunstancias académicas y sociales que obligan con alguna frecuencia a preparar un discurso o una breve colaboración para una revista o lo que sea. Si se procuran hacer lo mejor que se pueda, con rigor intelectual y con calor afectivo, se encontrará en esos compromisos el germen gozoso y vivo de nuevas publicaciones.

194. Weisheipl, *Tomás de Aquino*, 365.

Otra equivocación posible es la de multiplicar artificiosamente el número de publicaciones simplemente mediante una ligera modificación del título y un poco de maquillaje textual. Ciertamente, muchas veces podrán aprovecharse expresiones acuñadas anteriormente con mucho trabajo, o incluso secciones enteras de un artículo, pero también en esos casos habrá que señalar al principio del trabajo que se trata de una versión modificada de un trabajo anterior, o que determinadas partes de ese trabajo han sido ya anticipadas en otro lugar.

4. Prácticas comunicativas e investigación

Los seres humanos naturalmente anhelamos saber, pero lo que sobre todo necesitamos es sentirnos comprendidos. La comprensión incluye no sólo la captación intelectual, sino también el afecto. Quienes se dedican profesionalmente a la búsqueda de la verdad desean comunicar la verdad hallada, desean compartirla con los demás, con quienes están a su alrededor —colegas, alumnos y demás— e incluso con aquellos que todavía no han nacido pero que algún día, quizá por casualidad, llegarán a leer sus escritos. Con expresión de Wittgenstein puede afirmarse que "lo que sabe uno solo no lo sabe nadie". Para llegar a su plenitud, para pensar en la verdad y vivir en la verdad, quienes se dedican a la filosofía han de poner su mejor empeño en comunicarla. Esa es la razón de este libro sobre la escritura filosófica. Como explicaba sugestivamente Caldera, "comunicando

en la verdad, cada cual —a la vez— sale de sí mismo, se entrega a los demás y, en ese acto de darse, se encuentra a sí mismo"[195].

Los medievales decían que el individuo es inefable, que lo individual es en cierto sentido incomunicable. De un modo parecido, la cultura postmoderna del *pensamiento débil* considera que la investigación en humanidades no es más que una mera compilación de recuerdos y posibilidades irremediablemente incomunicable. En estas páginas se defiende, por el contrario, un *pensamiento fuerte*, que estudie con atención y modestia la tradición de pensamiento en la que se enraíza y las tradiciones con las que dialoga, pero que aspira a un efectivo progreso en la comprensión de la verdad, en la comprensión de las cuestiones últimas que nos afectan. La piedra de toque de un *pensamiento fuerte* se encuentra en su dimensión comunicativa, en aquella peculiar articulación de amor a la libertad y de comunicación afectiva que acontece en el diálogo amistoso y libre entre las personas. La posibilidad de un pensamiento así está maclada con la defensa del pluralismo —opuesto de raíz al relativismo escéptico y al fundamentalismo dogmático— y de la capacidad de la razón humana proseguida comunitariamente para alcanzar la verdad.

Por esa razón, este último capítulo no está destinado a la escritura, sino a las prácticas comunicativas de quienes se inician en la investigación filosófica profesional. De hecho, es en esas prácticas donde toma fuerza la escritura filosófica o, por el contrario, donde se encuentra la causa de sus altibajos y perturbaciones. En primer lugar, se abordan las relaciones comunicativas con uno mismo, el silencio, la soledad y, en particular, el

195. Caldera, "El don de sí", 677

aprender a escuchar (sección 4.1); después las relaciones con quien dirige la tesis doctoral o actúa como mentor (sección 4.2) y las relaciones con los iguales (sección 4.3). Seguidamente se presta una especial atención a la comunicación electrónica global que está siendo decisiva para la transformación de muchas prácticas comunicativas (sección 4.4). Por último, se sugieren algunas claves de la comprensión histórica de la filosofía desde una óptica pluralista (sección 4.5), y se cierra el libro con una última sección titulada un tanto pretenciosamente "Filosofía para un nuevo siglo".

4.1. *Silencio y soledad: aprender a escuchar*

La vida intelectual requiere no sólo ganas, sino también aprendizaje, entrenamiento y tiempo. El aprendizaje se logra leyendo y escuchando a otros; el entrenamiento se desarrolla sobre todo escribiendo nuestras reflexiones o consideraciones lo más bellamente que podamos; el tiempo quizá se lleva dentro. Para atesorar tiempo hace falta dar vueltas a las cosas, meditarlas, verles sus diversas caras, y para ello se precisa a veces un cierto aislamiento y un poco de paz. El trabajo intelectual de calidad "lleva tiempo, no sólo para reflexionar, sino también para leer sin propósito alguno"[196]. Hay muchas personas a las que les falta tiempo, pero que compensan esa escasez con una extraordinaria intensidad en la atención. Realmente para pensar no hace falta tanto una dilatada extensión temporal, como esa

196. Barzun, *Begin Here*, 165.

peculiar intensidad de la atención que está reñida con el alboroto y con la precipitación. Para el pensamiento casi siempre el peligro mayor es la precipitación, el sacar conclusiones demasiado deprisa: "Todos los contrasentidos en las traducciones, (...) todas las torpezas de estilo y los defectos en el encadenamiento de las ideas (...) tienen su origen en el hecho de que el pensamiento, al precipitarse apresuradamente sobre algo y quedarse lleno de forma prematura, no está ya disponible para acoger la verdad"[197]. Por eso la búsqueda de la verdad necesita tiempo y paz, y suele requerir también un cierto aislamiento silencioso que no debe confundirse con la soledad.

Casi todo el mundo sabe que el *australopithecus afarensis* que Donald Johanson encontró en 1974 en la zona de Hadar (Etiopía) recibió el nombre de "Lucy" porque la noche del hallazgo, mientras lo celebraban en el campamento, sonaba de modo machacón, una y otra vez, una cinta magnetofónica con la canción de los Beatles "*Lucy in the Sky with Diamonds*"[198]. Hoy en día muchas personas que hacen deporte corriendo por las calles o van andando o en metro al trabajo llevan cascos con música, pero sólo escuchan música para trabajar quienes se encuentran en entornos muy ruidosos o hacen tareas estrictamente mecánicas. Todos tenemos experiencia de que la música es una compañera excelente para trabajos mecánicos, pues relaja la tensión, reduce otros ruidos ambientales y recoge la imaginación. Los estudiantes saben bien que estudiar con música ayuda a veces a la concentración, con tal de que no entiendan la letra y de que el volumen no esté demasiado alto. Pero para quien se dedica a la filosofía la música es algo demasiado her-

197. Weil, "A la espera de Dios", 71.
198. Johanson, *Lucy*, 18.

moso para oírla bajito. El sonido del silencio será el más fecundo acompañamiento para su trabajo: "El silencio es de alguna manera compañero y colaborador de la reflexión y de la investigación"[199], escribe Gregorio Taumaturgo en honor de su maestro Orígenes.

La tarea de escribir filosofía absorbe tan por completo la atención que si se pone música, no se la oye, porque no queda atención para escucharla. En este detalle externo se muestra bien la importancia de la escritura para quien se dedica a la filosofía, pues brinda la experiencia insustituible de la capacidad que la reflexión filosófica tiene para llenar por completo la atención. Sólo ese activo silencio es capaz de escuchar lo que la cosa quiere decir y de esperar hasta dar con las palabras precisas que lo reflejan. "En esto consiste precisamente —destaca Pieper— la diferencia entre ciencia y filosofía: filosofar significa escuchar de modo tan completo y total que esta escucha en silencio no sea molestada ni interrumpida por nada, ni siquiera por una pregunta"[200]. Ahí radica también esa formidable capacidad que tiene la filosofía, a diferencia de otros saberes especializados, por transformar las prácticas vitales de quienes la profesan.

Hay quienes piensan que para gozar del silencio hay que ser un ermitaño o vivir en un desierto. Están tan familiarizados con los ruidos que si al llegar a casa no encuentran a nadie han de encender la televisión para sentirse acompañados. Pero el silencio, sea al aire libre, sea en la propia habitación o en el lugar de trabajo, crea espacio para nuestra creatividad, para nuestro diálogo interior, para que aflore a nuestros labios —a nuestras manos

199. Gregorio Taumaturgo, *Elogio del maestro cristiano*, I, 6.
200. Pieper, "The Condition of Philosophy Today", 29.

si estamos escribiendo— aquella inquietud, aquella preocupación, aquella idea que iba germinando oscuramente en nuestro inconsciente. Los estudiantes cuentan a veces que para hablar entre ellos de "cosas serias" han de poner la televisión o la música a bastante volumen, como en los bares y discotecas. Quizá de esa forma les resulta más fácil la confidencia, porque no se producen silencios embarazosos que haya que rellenar y también porque el ruido ambiental resta importancia o gravedad a lo que uno diga.

Hay silencios clamorosos, hay silencios más elocuentes que mil discursos, hay silencios que pueden hacer más daño que muchas palabras. El silencio no siempre es bueno. Con el poeta Jorge Guillén, "Practica el vicio de omisión:/ Ve los valores y se calla./ Con destructora voluntad/ teje silencio malla a malla"[201]. A veces la comunicación entre los seres humanos se cuartea mediante silencios que parecen de plomo. No suele ocurrir entre la gente joven, pero hay personas que durante muchos años "no se hablan", aunque sean miembros de una misma familia, vivan en una misma escalera de vecinos, trabajen en un mismo departamento universitario o tengan intereses afines en el ámbito profesional. Independientemente de las circunstancias concretas que en cada caso hayan originado esa lamentable situación, una forma efectiva de entenderla es la de advertir que han cancelado la disposición a aprender uno de otro. No hay reglas generales para afrontar esas situaciones, pero a veces resulta eficaz que una persona interpuesta esboce, sin prisas, algún proyecto de colaboración adecuado a las personas silenciosamente enfrentadas.

201. Guillén, *Aire nuestro y otros poemas*, 417.

Siempre se ha dicho que lo que más separa son las pequeñas diferencias. Si no se pone el corazón, pueden convertirse a veces en enormes desiertos que separan de los demás y en los que se sufre una soledad inmensa. La soledad nunca es buena. "La soledad del sabio es soledad acompañada"[202]. Hay aislamientos temporales fecundos, como el de quien se encierra unas horas todos los días para trabajar, o unos días para hacer un trabajo concreto, pero la soledad habitual resulta esterilizante: "No es fácil en soledad estar continuamente activo; en cambio es más fácil con otros y respecto a otros"[203]. De Aristóteles viene esta experta recomendación en favor del trabajo intelectual cooperativo. El aislamiento personal, que a veces acaece incluso en entornos universitarios, es la negación misma de la idea de *universitas*, "ayuntamiento" o reunión de maestros y estudiantes. Esta idea de que el trabajo del filósofo, o de la persona dedicada a las humanidades en general, pueda ser un trabajo solitario, es una imagen desenfocada de su vida profesional[204]. A veces quienes se creen náufragos, solitarios y aislados, se consuelan con la idea de que esa soledad hace más libre su pensamiento. Se trata de un error: de ordinario la soledad es estéril. Lo que necesitamos no es soledad, sino ese espacio físico que permita un cierto aislamiento a la hora de trabajar, y sobre todo paz (espacio interior) y tiempo. La actividad más solitaria de quien se dedica a la filosofía es probablemente la escritura, pero —como se ha reiterado en estas páginas— se trata de una actividad eminentemente comunicativa.

202. Caldera, "El don de sí", 678.
203. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1170a 5-7.
204. Damrosch, "The Scholar as Exile", 58-59.

Ocurre quizá que los entornos académicos son a menudo un refugio para personas que tienen problemas en su relación con los demás. Es más fácil —e incluso a menudo más placentero— encerrarse en un despacho durante tres horas para rehacer un párrafo de un texto que estamos preparando que dedicar ese tiempo a escuchar a una persona que lo necesita. Comprender a otra persona es mucho más difícil que corregir un trabajo. Exige un decidido empeño por resistirse a la superficialidad y a la vanidad, y sobre todo requiere hacerse cargo de lo que a esa persona le pasa. Muchas veces quienes necesitan ayuda ni siquiera son capaces de decirlo. Lo expresan sólo con su presencia, con su mirada de ilusión o de desánimo.

Por eso, quien quiera dedicarse a la vida académica necesita aprender a escuchar. Para escuchar hay que renunciar a la seguridad de la propia opinión —aunque se tenga mayor experiencia o autoridad— y ponerse en duda uno mismo sin ningún reparo[205]. Muy probablemente la otra persona llevará razón o, en todo caso, lo importante es lo que ella diga y no lo que uno pueda decir. Para comprender a otra persona es preciso que aprendamos de ella. Al menos, en palabras de la Madre Teresa de Calcuta, "estar con alguien, escucharle sin mirar el reloj y sin esperar resultados, nos enseña algo sobre el amor"[206]. Pero además, si estamos persuadidos de que cada persona tiene valor por sí misma es natural reconocerla —aunque en la práctica incluso cueste un poco— como una autoridad al menos acerca de su propio punto de vista o como un testigo presencial de su personal experiencia realmente insustituible. Todos necesitamos hablar para alcanzar una más plena comprensión de la verdad, en

205. Bollnow, "Educación para la conversación", 14
206. Teresa de Calcuta, *Camino de sencillez*, 106.

particular cuando se trata de la verdad acerca de nosotros mismos. No logramos esa clara intelección de lo captado si no lo decimos con palabras[207]. Por eso todos necesitamos que nos escuchen, y en esa conversación en que el amigo desvela sus razones —o sus sinrazones, que para el caso es lo mismo— a su amigo, encuentra alivio su pesar.

Se aprende a escuchar prestando atención con naturalidad a lo que la otra persona dice, dejándose penetrar por ello, sin distraerse en la posible respuesta. Cuando se escucha hay que evitar adelantarse mentalmente a quien nos habla y dominar el instinto de réplica. Aprendí —relata Guardini en su autobiografía[208]— poco a poco a comprender, a no aplicar una idea preconcebida, a acoger a la persona partiendo de ella misma que es siempre única. Cuando se hace así, a menudo la palabra que clarifica y orienta surge por sí sola, espontáneamente, en la conversación. A veces será preciso, a la manera socrática, ayudar a ganar esa claridad mediante nuestras preguntas, y casi siempre, imitando la costumbre de los escolásticos, convendrá resumir lo que nos ha dicho para comprobar así que aquel era efectivamente el problema para el que reclamaba nuestra ayuda: "Ya. A ver si lo he entendido. Lo que quieres decir es que...".

207. Caldera, "El don de sí", 676.
208. Guardini, *Autobiografía*, 162.

4.2. *Comunicación educativa: dirección de tesis y asesoramiento*

Muy probablemente la educación —la enseñanza y el aprendizaje— es la relación interpersonal más comunicativa que hay. No se trata de una relación igualitaria, pues en cierto sentido siempre hay uno que sabe más y otro que sabe menos, cuantitativamente o en concreto sobre el área específica de que se trate. Aprender es la forma básica de comunicación. Aprender es siempre aprender un lenguaje, una forma de vida. "Sólo en la corriente del pensamiento y la vida, tienen significado las palabras"[209]. Por eso el proceso de comprensión implica siempre aprender un lenguaje y este proceso no puede ser reducido a una mera traducción: "Aprender —explicaba Kuhn— no significa traducir algo a tu lenguaje, sino más bien usar un nuevo lenguaje. Aprender significa aprender a ser nativo en esa otra lengua, aunque no puedas traducirla a la tuya originaria"[210]. Buena parte del aprendizaje de quien se inicia en la filosofía profesional se logra a través de la conversación con quienes hablan de su mismo tema —sea a través de sus textos, sea mediante entrevistas personales— hasta que el discurso de quien comienza logre soltura, autonomía, autoridad. Se trata de un proceso de familiarización, no de descodificación. Se trata de un proceso por el que se asimila hasta hacer propio el conocimiento implícito que tienen quienes consideramos nuestros maestros.

La educación del carácter se desarrolla en torno a tres coordenadas interdependientes. Quizá la primera cronológica y

209. Wittgenstein, *Zettel*, 173.
210. Borradori, *The American Philosopher*, 165.

vitalmente es el *corazón*, la cálida aceptación de los demás con sus peculiares dotes y sus limitaciones. Esta primera coordenada o eje de crecimiento es el propio de la empatía, construida sobre los lazos de confianza que aparecen espontáneamente entre los niños y quienes les cuidan ya en su primer año de vida, de ordinario, sus padres[211]. La segunda coordenada es la *asertividad*, la autodisciplina o esfuerzo personal, el ejercicio que lleva consigo el sometimiento de lo que uno hace a unos principios y reglas que presidan la actuación práctica. La tercera coordenada —quizá menos apreciada comúnmente que las otras dos— es una peculiar articulación de ambas que podría ser llamada el *amor a la libertad*. Se trata de un fruto de la espontaneidad ilustrada que lleva no sólo a respetar a los demás y a considerar que sus opiniones por extrañas que puedan parecer tienen algún aspecto razonable, del que podemos aprender, sino que además se goza con la autonomía, con la independencia personal y creatividad de los demás, y lleva como consecuencia lógica a un sano pluralismo en todas las cuestiones humanas, esto es, a una búsqueda cooperativa y multilateral de la verdad en cada área del saber.

El ámbito académico es un entorno privilegiado para el desarrollo de relaciones educativas de este tipo. Pueden llegar a alcanzar una hondura insospechada y una extraordinaria calidad. No se trata sólo de las relaciones habituales entre maestros y discípulos, sino que si son realmente comunicativas los maestros aprenden mucho de quienes se consideran discípulos. Morton White dedicó la colección de sus ensayos más relevantes *Pragmatism and the American Mind* "a mis estudiantes de la

211. Herbert y Daniel, "The Moral Child", 54.

Universidad de Harvard en los años 1948-1970 en reconocimiento agradecido de lo mucho que me han enseñado". La calidad de esa comunicación estriba siempre en que quien enseñe favorezca la autonomía, la creatividad, la independencia, el pensar cada uno por su cuenta, con pasión y a su aire: no sólo aspira a que los demás sean mejores que uno, sino también a que sean distintos de uno mismo.

Sin duda lo primero y principal para quien se inicia en la vida académica profesional es la calidad de su relación —la cohesión efectiva y afectiva— con quien dirija su tesis de doctorado. Esa relación tendrá una influencia decisiva sobre el resultado del trabajo y muchas veces tendrá también importancia para toda la vida, no sólo en el ámbito profesional, sino incluso en el personal. Este tipo de relaciones han de estar presididas por dos criterios, que impregnan toda la vida académica. Se trata de los criterios de libertad y verdad. El primero radica en el carácter totalmente voluntario por ambas partes de su relación doctoral. Tanto su recíproca aceptación, como la definición del tema o la metodología que vayan a emplear, han de quedar siempre abiertas a ulterior revisión dentro de los plazos que hayan convenido. Quien inicia una tesis ha de sentirse siempre realmente libre para cambiar de director, de Departamento o de Universidad. En este sentido resulta muy útil tematizar periódicamente —por ejemplo, al comenzar o terminar cada trimestre— el marco efectivo de la relación, los objetivos concretos acordados y el calendario previsto para su ejecución, así como las futuras expectativas profesionales a medio o largo plazo, de forma que ninguna de las dos partes pueda sentirse nunca defraudada o engañada.

Quizá la idea más importante para enfocar bien esa relación es advertir que no se trata de una relación de igual a igual. No es una relación simétrica, sino que se parece más a la filiación que a la amistad. A lo largo de todo el proceso que lleva hasta la finalización de la tesis doctoral debe preservarse esa desigualdad, que por supuesto no excluye ni la total confianza ni la disparidad de criterios o de pareceres en muchas cuestiones. Cuando la diferencia de edad es importante quizá resulta más fácil mantener esa desigualdad y el esfuerzo del doctorando ha de concentrarse más bien en hacerse a la manera de ser de quien le dirige. Cuando no hay tal diferencia de edad, quien hace la tesis quizá deberá poner un poco más de esfuerzo en reconocer a la otra persona como aquella que libremente ha elegido para que le guíe en ese tramo del inicio de su vida profesional.

El segundo criterio, el criterio de verdad y transparencia, lleva a eliminar toda apariencia de diplomacia en esas relaciones. Por una parte, obliga al director a decir abiertamente siempre todo lo que estime conveniente y a corregir cuantas veces haga falta un mismo defecto. Es de gran importancia que el director exija, pues de la calidad de la tesis pende toda la futura vida académica del doctorando. De otra parte, obliga a su vez al doctorando a advertir lealmente al director de la tesis los errores en que —al menos a su juicio— éste incurra. Para todo ello es necesario acordar un sistema de seguimiento, una conversación periódica debidamente preparada por ambas partes, en la que el doctorando pueda dar noticia con sencillez del trabajo realizado y de sus desfallecimientos o de las dificultades con las que ha tropezado.

Esas entrevistas periódicas constituyen un elemento esencial en la relación doctoral. En muchos casos no sólo se abordarán en ellas las cuestiones estrictamente académicas de la tesis, sino también aquellas otras profesionales y personales de más largo

alcance. Por esa razón, en esas conversaciones de asesoramiento el director ha de aspirar a "crear un espacio en que la otra persona no solamente sea libre para hablar sino que además sea capaz de ganar una visión más clara de sí misma"[212]. No es un reto sencillo. Las dos o tres primeras entrevistas son muy importantes para comprobar si se produce esa empatía necesaria para la eficacia del asesoramiento doctoral. Si a la primera no sale, habrá que reconocerlo así con sencillez e intentarlo otro día y esperar que lo que no se ha producido en la primera entrevista, se produzca en la segunda. Puede ayudar a crear ese espacio de conversación confiada que el director de la investigación doctoral lo invite a su casa, acudan juntos a un congreso o le dé a esa persona sola unas clases acerca de su posible tema de investigación.

De ordinario, en muchos casos resulta preferible una "*short therapy*" —una conversación semanal o quincenal de media hora— a largas conversaciones de varias horas cada dos o tres meses. Ni la confianza puede forzarse, ni deben exagerarse los efectos prácticos de cada conversación. En lugar de acentuar el valor pragmático inmediato de cada entrevista es preferible evaluarlas por su *after-taste*, por el sabor que nos han dejado o las semillas que han sembrado en nuestra memoria[213]. Nunca se insistirá lo suficiente en el modelo socrático del asesoramiento, al menos en filosofía: lo más importante no son las soluciones, los contenidos, las respuestas concretas, sino más bien el método, las preguntas, los procedimientos, la dimensión vital del filosofar. El asesor o director del trabajo de investigación no ha de pretender imponer sus puntos de vista, sino que

212. Guardini, *Autobiografía*, 162.
213. Drury, "Some Notes on Conversations", 110.

como la comadrona socrática[214] aspira solamente a ayudar a que la persona asesorada dé a luz —no de ordinario sin penoso esfuerzo— a su propio pensamiento. Un diálogo socrático es un ejercicio espiritual practicado en común que incita a cada uno a prestar atención a sí mismo, a poner cuidado en uno, a conocerse a sí mismo[215]. A través de las sucesivas conversaciones el doctorando irá aprendiendo cómo dialogar, e irá progresando en la identificación de los hábitos intelectuales que ha de ganar y en la comprensión de su área de investigación. Esas entrevistas ayudan a que cada uno vaya armonizando según su propia personalidad, a su estilo y a su aire, los diversos aspectos de su comportamiento, para lograr esa unidad personal que está en el corazón de la vida intelectual. También por eso, es importante ser prudente en los consejos y no asumir responsabilidades que a uno no le competen, aun cuando el doctorando desee transferirlas, y pudiera parecer que esta actitud respetuosa de la personal responsabilidad hace más lento el proceso de aprendizaje.

La finalidad de estas entrevistas es también la de asegurar el ritmo de trabajo de la tesis, el no atascarse en pozos sin fondo. Para cada entrevista habrá que entregar las quince o veinte páginas que hayamos conseguido escribir en ese espacio de tiempo. Será útil imprimir el texto en papel sucio, pero leído y corregido manualmente después de haberlo impreso. Antes de concluir cada entrevista convendrá, si es posible, concretar el día y hora en que tendrá lugar la siguiente y, en su caso, el trabajo escrito que habrá de entregar en ese plazo el doctorando.

214. Platón, *Teeteto*, 150c-151b.
215. Davidson, "Introduction to *Philosophy as a Way of Life*", 20.

Es importante que el doctorando no escatime jamás su reconocimiento, expresado en los mil detalles de la vida diaria, hacia quien dirige su trabajo, aunque por la proximidad le resulten también patentes las limitaciones de su maestro. Con alguna frecuencia convendrá hacer explícito el agradecimiento por las orientaciones y la dedicación recibidas, escribirle en vacaciones o que con alguna ocasión excepcional (la obtención de una beca, por ejemplo) le haga incluso algún pequeño regalo (un libro, etc.). A menudo la gente joven tiende a dar por supuesto el agradecimiento, mientras que los profesores somos muy sensibles a este respecto. "La gratitud es el único secreto que no puede revelarse por sí mismo", explicó Emily Dickinson a su mentor literario[216]. Con el paso de los años se comprueba que sólo muy de tarde en tarde se encuentran personas con cabeza y corazón grande capaces de expresar con generosidad su gratitud: es sólo una entre cien, pero es parte del ciento por uno de esta maravillosa profesión.

Ocurre con relativa frecuencia que el director de tesis es varón y quien hace la tesis mujer. En estos casos, cuando la diferencia de edad es escasa, la experiencia universal aconseja concentrar la atención objetivamente en la tarea a realizar, minimizando las dimensiones afectivas que podrían resultar esterilizantes para la propia investigación. Cuando la diferencia de edad es mayor, si el asesoramiento doctoral favorece la independencia de la doctoranda, esa relación doctoral se transforma muchas veces en una genuina relación de asesoramiento personal, de "mentorización" en la terminología americana, a menudo de profunda influencia. La dimensión sexual de esa relación se

216. Dickinson, *Cartas poéticas e íntimas (1859-1886)*, 69.

minimiza transformando el atractivo natural entre las personas en fuerza creativa para el desarrollo del trabajo[217]. Cuando son mujeres tanto quien hace la tesis como quien la dirige, suelen reproducir en sus relaciones el esquema afectivo madre-hija. Como pasa a veces en esas relaciones familiares también en la relación doctoral pueden introducirse en ocasiones factores afectivos que bloqueen por completo la comunicación[218]. En ambas circunstancias, una medida que ayuda a enfocar bien la relación es no eludir en la conversación esas dimensiones afectivas, sino al contrario tratarlas prudentemente. En el primer caso, si el director de la tesis conoce y tiene algún trato con el novio, esposo o familiares de la doctoranda, le resultará mucho más fácil asumir su papel; en el segundo, como en las relaciones materno-filiales, no ha de pactarse con el silencio, sino que resulta imprescindible abordar las diferencias mediante la conversación abierta.

Para el feliz desarrollo del trabajo cooperativo que es una tesis doctoral hace falta una cierta empatía entre quien escribe su tesis y quien la dirige, unas "buenas vibraciones" que sin necesidad de palabras creen el marco de ese diálogo enriquecedor. Esa sintonía afectiva podría en alguna ocasión hacer pensar a una doctoranda que está "medio enamorada" de quien dirige su tesis porque sienta una mezcla de afecto, admiración y gratitud hacia esa persona. Es muy útil advertir que ese afecto no es amor, ya que no se trata de una relación de igual a igual. En el caso infrecuente de que lo fuera resultaría indispensable buscar a otra persona para que prosiguiese la dirección de la investi-

217. Heinrich, "Loving Partnerships", 534.
218. Heinrich, "Doctoral Advisement Relationships Between Women ", 466.

gación doctoral[219]. De modo análogo, reflejaría una relación desnaturalizada entre las dos partes que en algún caso quien dirija el trabajo doctoral acabe por escribir toda o parte de la tesis. La redacción del trabajo corresponde siempre al doctorando; a quien dirige le corresponde la corrección, aunque a veces pueda resultar mucho más laborioso corregir lo escrito por el doctorando que redactar *ex novo* el trabajo.

Además de la figura del director de la tesis con unas funciones bien tipificadas, a veces puede hacer falta contar con un *manager* o un controlador externo para alcanzar un rendimiento o unos resultados en una determinada actividad. En esos casos no es preciso que conozca la materia de nuestro trabajo, sino que basta con que nos conozca a nosotros, que goce de nuestra confianza y que tenga recursos para ayudarnos a trabajar o a ordenar el trabajo. En esta dirección, pero quizá con una mayor hondura o influencia, puede situarse la figura del mentor que adopta formas o niveles muy diversos. Con este término, más frecuente en el mundo académico angloamericano que en el hispánico, se alude a Mentor, amigo de Ulises, cuya figura adoptó la diosa Atenea para guiar e instruir a Telémaco durante la prolongada ausencia de Ulises. Se trata de una relación liberal y desinteresada, basada en la confianza y en la libertad recíprocas, que no se ajusta a entrevistas periódicas y regladas porque no tiene de suyo una finalidad didáctica, y que no genera otras obligaciones más allá que las de mera cortesía. La clave de esta relación interpersonal es el obsequio de la mutua atención: Mentor siempre tiene tiempo para Telémaco, más aún, sólo es Mentor cuando atiende las dudas o consultas de Telémaco.

219. Sternberg, *How to Complete and Survive a Doctoral Dissertation*, 149.

El ámbito universitario es un lugar que favorece el establecimiento de este tipo de relaciones. En algunos casos podrá ser mentor un profesor que ejerció una influencia especial en una etapa previa de formación, pero muchas veces se elige como mentor a alguna persona de la que no se ha sido alumno pero que nos inspira confianza aunque no se sepa con exactitud por qué. A menudo se trata del "lector de confianza", esto es, de aquella persona a quien pasar en primer lugar los textos que una o uno ha preparado "para ver qué tal", para obtener una primera impresión. En otros casos es aquella persona de la que se espera no sólo comprensión y aprecio, sino sobre todo claridad, estímulo, orientación. No es tanto un maestro, como un consejero a quien recurrir cuando se precisa ayuda para definir mejor la orientación personal o ganar en claridad.

Aunque no se trate tampoco de una relación igualitaria, ha de estar siempre presidida por la mutua aceptación y el fomento de la diferencia. Se trata, sin duda, de una forma peculiar de benevolencia, que "no se propone primariamente la unión, sino que une distanciando"[220]. Por sus propias características no es una relación exclusiva ni excluyente: ni el mentor asume responsabilidad respecto de las decisiones personales o profesionales de la persona que acude a pedir su orientación, ni ésta queda obligada por la sugerencia recibida. Se caracteriza también por la total ausencia de diplomacia, esto es, por la apertura y franqueza, incluso el candor. A la confianza de quien pide consejo u orientación, habrá de responder el mentor lealmente con su parecer acerca de la cuestión concreta planteada con la hondura y transparencia de la que sea capaz, y —si lo estimara necesario

220. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 149.

en algún caso— con su opinión incluso acerca de otras cuestiones no planteadas.

Al inicio de la vida profesional o en una temporada concreta de dificultades, puede ir bien convenir con el mentor una entrevista periódica, por ejemplo cada quince días o una vez al mes. En estos casos de entrevistas más regulares va bien preparar por ambas partes cada conversación. Un posible guión para esa preparación podría ser el siguiente: 1) desarrollo de los planes convenidos en la sesión precedente; 2) marcha del trabajo de investigación, de perfeccionamiento personal (escritura y expresión, docencia), de mutua colaboración en un proyecto común; 3) inquietudes, disgustos o alegrías de algún relieve; 4) otras cosas de interés o preocupación, aunque parezcan minucias.

4.3. *Comunidad de investigación, trabajo en equipo*

El pensamiento humano no es en modo alguno una tarea privada o íntima. Como el lenguaje, el pensamiento es una laboriosa construcción de todo el género humano mediante la que nos adentramos en la comprensión del mundo, de nosotros mismos, de nuestras creaciones e incluso —como en un espejo— en la comprensión de Dios. Como enfatizaba Eugenio d'Ors, el pensamiento es siempre diálogo, "pensar es siempre 'pensar con alguien'"; "no es sólo que el pensamiento necesite del diálogo, sino que es, en esencia, el mismo diálogo"[221]. El

221. d'Ors, *Diálogos*, 28; *El secreto de la filosofía*, 40.

diálogo con los demás, con los que nos precedieron y con los que están a nuestro lado —incluso el diálogo con nosotros mismos— es la fuente por excelencia de la que surge el pensamiento. Los pensamientos brotan y se desarrollan en la comunicación con quienes están a nuestro alrededor.

La relación básica entre los seres humanos es la confianza, y la confianza no se impone, sino que se inspira. Nos inspiran confianza quienes se empeñan por articular lo que dicen con lo que hacen, por aunar su pensamiento y su vivir. Sobre todo nos inspiran confianza quienes nos quieren y no tienen reparo en que se note, quienes nos tratan *familiarmente*. Por eso, para forjar relaciones comunicativas con los demás lo que se necesita es *corazón*: "Sólo se ve bien con el corazón", decía el zorro al Principito. Para tratar a los demás con esa familiaridad es preciso compartir afectos, intereses, tareas, aficiones o inquietudes hasta el punto de que los respectivos relatos biográficos se fundan en algunos tramos confiriéndose recíproco sentido: eso es la amistad o las demás formas de relación afectuosa entre los seres humanos. Cuanto mayor amor se tiene de mayor libertad se goza.

Quienes cultivan el amor a la verdad cultivan también la amistad con los demás que buscan la sabiduría. Los filósofos no somos náufragos solitarios, sino solidarios, y por eso lo que más ayuda a quienes a veces sienten la soledad del corredor de fondo, es el prestarse atención unos a otros. Cuando logramos esa recíproca atención, "la ayuda que prestamos al otro es, al ser recibida y por serlo, un bien que el otro nos hace a nosotros mismos"[222]. Una metáfora que ilustra bien esa situación es la de

222. Caldera, *Visión del hombre*, 157.

los naipes que apoyados unos en otros pueden llegar a formar una torre o un castillo. Nos sostenemos los unos a los otros mediante las palabras con las que forjamos un territorio discursivo común, un lenguaje compartido que dota de un común sentido a las cosas[223]. Quien inicia una tesis doctoral vive en una pequeña comunidad de investigación que incluye al director de la tesis, a sus colegas de departamento y otras personas con las que tenga ocasión de colaborar. No es nunca un individuo aislado, eximido de todo contexto social. Se encuentra inserto siempre en una tradición de aprendizaje que le proporciona los criterios para evaluar los aciertos y fracasos de su búsqueda. Esa pequeña comunidad a la que en cada caso pertenezca forma parte de la comunidad filosófica general en el espacio y en el tiempo, aunque quizás esa comunidad global se encuentre tan cuarteada que de ella pueda afirmarse —con MacIntyre— que sus diversas tradiciones de investigación resultan inconmensurables, incapaces de hablar entre sí porque han perdido ya todo territorio discursivo común.

Como es conocido, la clave de la postura filosófica de MacIntyre se encuentra muy probablemente en su "rechazo del individualismo epistemológico y la propuesta de un concepto fuerte de comunidad", que implica el "redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora"[224]. En esta perspectiva la Universidad sería precisamente el lugar donde las versiones rivales pueden exponer sus concepciones y someterlas a discusión. El motor de la vida intelectual sería precisamente el empeño de todos cuantos componen una comunidad de investigación por hacerse cargo de las razones que asisten a las

223. Ramoneda, "Lo que no se puede decir", 36.
224. Llano, "Presentación de *Tres versiones rivales de la ética*", 15.

diversas posiciones. Si hay confrontación dialógica —afirmaba Llano en otra ocasión— es "porque se comparte el convencimiento de que hay una verdad objetiva y la esperanza de que puede alcanzarse mediante el ejercicio de la inteligencia".

A quienes se dedican a la filosofía gusta de ordinario hablar entre sí, discutir, dar vueltas a las cosas, comprobar en qué están de acuerdo y en qué en desacuerdo. La experiencia universal es que este diálogo que tanto gusta a los filósofos, en la vida real es muy difícil de lograr por la falta de tiempo, por la carencia de espacios para comunicarse, y quizá sobre todo por la timidez y el miedo a ser malentendido. Sin embargo, muchas veces las dificultades para dialogar tienen su origen en la falta de práctica. Para lograr un genuino espacio de conversación libre de dominio hace falta aprender a discutir. Tal como se entiende en español o como se practica habitualmente entre españoles, la discusión es un combate en el que uno de los contendientes pretende más bien vencer que convencer a otro de algo. Nada más opuesto a la genuina tradición académica que el uso de una lógica *aplastante* o el arrojarse hechos unos a otros, como si no estuvieran cargados de teorías y de interpretaciones. Las polémicas son siempre una pérdida de tiempo y muy a menudo lesionan el afecto que sirve de soporte al diálogo.

Por eso, para que una discusión valga la pena, hace falta que quienes la mantengan no desprecien jamás la opinión de nadie. Lo que dice una persona vale en la medida en que aquella tesis se tenga en pie por las razones y evidencias disponibles, no por el poder o autoridad que tenga quien hace uso de la palabra. Como insiste Machado, "Nadie es más que nadie"[225] o el con-

225. Machado, *Juan de Mairena*, 65.

sejo de Tomás de Aquino al joven estudiante, "No mires de quién lo oyes, sino guarda en tu memoria todo lo que se diga de bueno"[226]. Por esa razón quizás es más acertado en filosofía entender la discusión como un juego, como un dar vueltas a las diversas posibilidades sin pretensión de imponer ninguna de ellas, sino en todo caso de progresar juntos en la comprensión de un problema. Algo de esto tiene la *disputatio* medieval que requiere en los participantes la identificación en palabras propias de la tesis del oponente y de los argumentos en su favor para garantizar así que lo ha entendido y que las posiciones son conmensurables.

A menudo quien comienza una tesis doctoral cree que va a tener grandes discusiones filosóficas con quien le dirige, pero de ordinario, una vez enfocado el proyecto de investigación, esto no es así: las indicaciones del director del trabajo se refieren casi siempre a cuestiones formales y bibliográficas o refieren a proyectos ulteriores. Quien escribe la tesis puede tener la tentación de pensar que el director del trabajo no se "mete" en su tesis, pero con seguridad resulta más acertado pensar que la calidad del trabajo desarrollado y el carácter persuasivo de la escritura hace del todo innecesaria una discusión de los temas de fondo.

Las buenas discusiones no se programan, sino que surgen en esos momentos mágicos en los que hay "buenas vibraciones", porque se sabe que, aunque se esté en desacuerdo en una tesis concreta, se está de acuerdo en el marco de la discrepancia. Si eso es así —y ese marco no es sólo afectivo, sino que incluye otras muchas razones compartidas aunque no sean explícitas—

226. Tomás de Aquino, *Opuscula Theologica*, I, 451.

"la opinión discrepante, hasta la más inesperada, no implica la ruptura de la comunidad del sentido"[227]. La discrepancia en esos casos lo que muestra es más bien el carácter comunitario —en "comunitario" puede verse incluso una síntesis de "común" y "unitario"— de la razón por encima o debajo de sus diversas formas. "A menudo se afirma que la discusión sólo es posible entre personas que tienen un lenguaje común y que aceptan unos supuestos básicos comunes. Creo que esto es un error. Todo lo que se necesita es la disposición a aprender del interlocutor en la discusión, lo que incluye un deseo genuino de comprender lo que éste quiere decir. Si hay esta disposición, la discusión será tanto más fructífera cuanto mayor sea la diferencia de punto de partida de los interlocutores"[228].

El diálogo y la conversación son tan importantes porque la comunidad científica es siempre una comunidad afectiva: "Quienes gastan sus vidas en descubrir tipos semejantes de verdad sobre cosas similares entienden mejor que los de fuera lo que uno y otro son. Están todos familiarizados con palabras cuyo significado exacto los demás no conocen; cada uno aprecia las dificultades del otro y se consultan sobre ellas entre sí. Aman el mismo tipo de cosas. Se juntan unos con otros y se consideran entre sí como hermanos"[229]. Por eso se dicen siempre la verdad unos a otros. Cada comunidad de investigación crece alrededor de unos determinados métodos, de unos modos específicos de buscar la verdad y de comunicarla, cultivados comunitariamente en el espacio y en el tiempo. Esta concepción de la ciencia se encuentra en directa confrontación con quienes conciben la

227. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, 198.
228. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 205.
229. Peirce, *Historical Perspectives*, 804-805.

actividad racional humana como una búsqueda cartesiana de fundamentos. En cambio, resultará familiar a quienes conciban la ciencia como una actividad cooperativa de indagación de la verdad: "No llamo una ciencia —escribía Peirce— a los estudios solitarios de un hombre aislado. Sólo cuando un grupo de personas, más o menos en intercomunicación, se ayudan y estimulan unos a otros mediante su comprensión de un conjunto particular de estudios hasta el punto que los de fuera no pueden comprenderles, sólo entonces llamo a su vida ciencia"[230].

Esto es así porque a los seres humanos nos gusta más la concordia que la discordia, nos gusta más estar de acuerdo unos con otros que discutir. Eso explica bien tanto el prestigio de la mayoría como los penosos errores en que por estar de acuerdo podemos incurrir. El estar de acuerdo con un artículo de periódico, con un colega, con un libro, produce un dulce placer intelectual, una certeza de que no estamos con nuestro pensamiento a solas. El que coincidamos con otros en una tesis es un dato en favor de la verdad de esa tesis, pero siempre hay que estar bien advertidos del carácter provisional, parcial y revisable de la verdad alcanzada aunque haya sido obtenida comunitariamente y con un gran esfuerzo. Aunque es más fácil equivocarse a solas que en una comunidad de investigación, *errare hominum est* también cuando se trabaja en equipo.

El trabajo cooperativo, el trabajo en equipo, es infrecuente en filosofía, quizá porque quienes a ella se dedican buscan a menudo más la originalidad que el común acuerdo y la avenencia. Otra causa puede encontrarse en la dificultad que hay en muchos casos para dividir en partes las tareas intelectuales. En

230. Peirce, *MS.* 1334.

todo caso, conviene ensayar fórmulas adecuadas para cada circunstancia que favorezcan la efectiva colaboración, los seminarios, los proyectos conjuntos de investigación, la mutua revisión y corrección de textos. Como primera medida una buena información de lo que hacen unos y otros es la forma mínima de comunicación que favorecerá el surgimiento de lazos cooperativos más fecundos.

4.4. *Comunidad electrónica*

El lector del excelente libro de Umberto Eco *Cómo se hace una tesis* descubre casi mediado el libro que aquel título que le atrajo ya no vale, sino que le convendría más el de *Cómo se hacía una tesis cuando no había ordenadores*. Los ordenadores están cambiando mucho —y a mejor— las prácticas comunicativas de la vida académica. No sólo ha cambiando el tamaño de las tesis, sino también el modo de enfocar la investigación y —tal como se ha acentuado en estas páginas— el modo de escribirlas. "Las tecnologías 'multimedia' posibilitan actualmente una educación humanística", afirmaba Alejandro Llano. Así es efectivamente. Las nuevas tecnologías disponibles están transformando rápidamente tanto el horizonte de la actividad personal, como sobre todo en cada área particular de investigación los cauces habituales de comunicación entre los miembros de la comunidad científica internacional. En esta sección se dará cuenta de algunas de las aportaciones —y también algunos de los problemas— que esta transformación tecnológica introduce,

aun a sabiendas de que todo este campo está desarrollándose muy rápidamente.

Las nuevas tecnologías —ordenadores, programas, recursos informáticos— potencian la productividad de quienes se dedican a las humanidades con tal de que no pierdan su carácter instrumental, su carácter de "herramientas" como suelen llamarlas los informáticos, esto es, con tal de que no se conviertan en fines. A quienes tratan de aunar nuevas tecnologías e investigación les acecha siempre el peligro de acabar prestando más atención a las máquinas y a las posibilidades que éstas ofrecen —por ejemplo, preparando grandes bases de datos, reparando personalmente el ordenador, etc.— que al trabajo creativo, mucho más difícil, de escribir. En esta misma línea, otro peligro para el trabajo intelectual es la pretensión de estar "a la última" en equipamiento, que puede llevar a posponer nuestra tarea hasta tener el último ordenador o el programa más avanzado que anuncia la publicidad. Una buena manera de enfocar las adquisiciones en este campo es la de conformarse siempre con el ordenador y el programa informático que necesitamos *ahora* para el trabajo actual que estemos haciendo. No es infrecuente que, seducidos por una engañosa publicidad, se adquieran ordenadores demasiado potentes o pesados para quien le basta un simple procesador de textos. Es como irse de viaje en camión por temor a que haya algún río que vadear, mientras que a quien se dedica a escribir filosofía le basta de ordinario un utilitario.

Algo parecido puede ocurrir a veces con *internet* y la atención que el investigador dedica a esta red y la ayuda efectiva que de ella recibe para su trabajo. Como se sabe, el sistema de comunicación electrónica denominado *internet* fue desarrollado inicialmente en el ámbito militar y desde mediados de los

ochenta se generalizó su uso en el mundo académico norteamericano, al convertirse las Universidades y los centros de investigación en los principales proveedores de información. Además los servidores de las Universidades han sido el lugar habitual de acceso gratuito a la red para millares de personas. A partir de 1993 se han difundido muy rápidamente sistemas de acceso muy simples a la *World Wide Web* orientados hacia el consumidor y están convirtiendo lo que era una red académica en un hipermercado. Es decir, lo que era una comunidad de *scholars*, de científicos y estudiosos de las diversas áreas del saber, se está transformando en un mercado con su inconfundible ruido de fondo y su publicidad más o menos agresiva. Lo peor para el investigador es que el crecimiento de la demanda de servicios en *internet* es muy superior a las infraestructuras y tecnologías implantadas hasta la fecha. Nadie sabe realmente cómo va a evolucionar todo esto. Quizá la mejor manera de enfocar la cuestión sería concebir *internet* como una gran ciudad, y así como en una ciudad hay zonas y edificios con destinos muy diferentes, sería preciso separar en *internet* el ámbito de la información general, o el de la diversión y el ocio, de las zonas académicas que tienen un interés específico para quienes se dedican a la investigación. Al parecer la futura *internet* 2 tiene esta orientación.

Para quien se dedica a la filosofía *internet* tiene en la actualidad tres funciones principales: comunicación con los colegas por correo electrónico o mediante listas de discusión, obtención de materiales gratuitamente (textos electrónicos y programas a libre disposición) o mediante pago por tarjeta de crédito (adquisición de libros, fotocopias de artículos de revistas), acceso a catálogos de bibliotecas y bases de datos. Comienza a haber

libros que informan de todo ello con el detalle necesario (por ejemplo, Terrell W. Bynum y James Moor (eds.): *The Digital Phoenix: How Computers Are Changing Philosophy*), y por supuesto en la propia *internet* hay abundante información al respecto: en particular, cabe destacar la información y los servicios que ofrece el *Philosophy Documentation Center* (http://www.pdcnet.org), la amplia información contenida en *Philosophy in Cyberspace* (http://www-personal.monash.edu.au/~dey/phil/), y para el ámbito hispánico el proyecto *Filosofía en español* (http://www.filosofia.org/).

De entre estas funciones, la más interesante es la del correo electrónico para la comunicación personal dentro de la propia Universidad o centro de investigación y sobre todo para conectar con otras personas o entidades del ámbito nacional e internacional. El correo electrónico nació en Estados Unidos como una alternativa al teléfono para la comunicación entre personas que trabajaban en distintos husos horarios. Tiene la gran ventaja respecto del teléfono que no hay esperas, que puede atenderse esa comunicación en el momento que a uno le convenga más, sin interrumpir los espacios de trabajo, y que además proporciona un texto escrito que puede imprimirse en papel. Para quienes el inglés no es su lengua nativa el texto escrito facilita también muchísimo la comprensión y la comunicación. Las sociedades profesionales suelen ofrecer en la red los directorios con las direcciones de correo electrónico de sus miembros y a veces algunos datos de su *curriculum* (*American Philosophical Association*: http://www.apa.udel.edu/apa/index.html). De forma parecida suelen hacer las Universidades en *internet*.

Como el mundo académico tiende a distribuir geográficamente a los especialistas de una misma área de investigación

situando a cada uno en una distinta Universidad, el correo electrónico sirve en algunas áreas de soporte de la comunicación entre los colegas mediante las llamadas listas de discusión y los boletines de las sociedades profesionales. Las listas de discusión pueden estar centradas en un filósofo (Dewey, Peirce, Russell, etc.) o en un área geográfica o profesional determinada (Reino Unido, Lingüística, etc.) y tienen muy diversa calidad y consistencia. Algunos de esos grupos reúnen a un centenar de especialistas de una rama, pero en otros casos pueden ser varios millares los suscriptores. Estar suscrito —es gratuita la suscripción— al boletín o lista de la sociedad profesional a la que uno pertenece proporciona un sentido de comunidad análogo al que tienen los ciudadanos cuando leen el mismo periódico por la mañana o ven el mismo telediario por la noche[231]. Hay personas que han forjado notables lazos de amistad y comunicación con sus colegas a través de *internet*. A veces puede ocurrir que lo difícil sea comunicarse con el colega que está en el despacho de al lado o en el piso de arriba, pero no con el que está a tres mil kilómetros de distancia.

En todo caso es de vital importancia iniciarse en este ámbito de la comunidad electrónica global muy poco a poco. Puede comenzarse con la suscripción a una sola lista para simplemente escuchar, es decir, para ver lo que pasa. Es recomendable hacer eso al menos durante seis meses para familiarizarse con ese entorno antes de lanzarse a organizar una discusión sobre el filósofo favorito de uno. Es importante evaluar periódicamente el tiempo que ocupa la atención de esos mensajes. Como el factor limitante de nuestras prácticas es el tiempo, hay que saber

231. Nunberg, "Gimcrack Nation", *Natural Language and Linguistic Theory*, 768.

bien a qué se presta atención, a qué tareas dedicamos nuestro mejor tiempo. Recibir todos los días una docena de mensajes que no nos interesan para nada es una pérdida de tiempo considerable, pero si varios de ellos nos dan información útil es otra cosa, de la misma manera que es útil hojear el periódico aunque haya muchas informaciones que no nos interesen o no vayamos a leer. En esto, como en todo, hace falta medida. Mientras no tiene sentido alguno que un filósofo se dedique a "navegar por *internet*" en sus horas de trabajo, revisar los boletines de las sociedades de filosofía viene a ser como hojear las revistas de la biblioteca. Como siempre, lo más práctico es hablar con otros colegas más expertos y copiar aquellas costumbres suyas en esta materia de cuya probada utilidad estén ellos más ciertos.

Comienza a haber también una nueva forma de publicar, esto es, de hacer públicos nuestros textos a través de *internet*, mediante algún servidor internacional como *The International Directory of On-line Philosophy Papers* o *The International Philosophical Preprint Exchange,* o mediante revistas electrónicas, o incluso simplemente ofreciendo los textos que uno haya escrito a través de la *homepage* personal (sección 3.2). Están ya comenzando a decantarse criterios acerca de cómo citar estos materiales en los trabajos de investigación (X. Li y N. B. Crane, *Electronic Style*, o A. Estivill y C. Urbano *Cómo citar recursos electrónicos*. http://www.ub.es/biblio/citae-e.htm), aunque es necesario tener en cuenta que al menos por ahora el soporte de estos documentos es de ordinario bastante efímero.

4.5. *Comprensión y pluralismo*

La comprensión en filosofía es esencialmente histórica. En este sentido, —como escribió Wittgenstein— la filosofía es plenamente comparable a la pintura, a la literatura, o a la música[232]. Siguiendo a MacIntyre, cabe afirmar que así como los resultados de las ciencias naturales se juzgan a fin de cuentas en función de la historia de esas ciencias, los logros de la filosofía han de juzgarse también en última instancia en función de la historia de la filosofía: la historia de la filosofía es la que lleva el timón sobre las áreas particulares que la constituyen[233]. Por eso, escribir filosofía requiere no sólo un buen conocimiento histórico de la propia disciplina —"somos enanos a hombros de gigantes"—, sino que se necesita siempre una buena comprensión de los textos de los autores que se manejen en cada caso, y de los contextos históricos y sociales que les confieren su sentido. En otras áreas del saber de ordinario sólo se presta atención a las teorías verdaderas, pero "en filosofía las teorías falsas son a veces incluso más importantes, pues el suelo fino y ligero de las opiniones extremas y unilaterales es precisamente al que más fácilmente se le da la vuelta para traer a la luz los absurdos que hay bajo la superficie de sus supuestos"[234].

El objeto de atención de quien hace una tesis doctoral es de ordinario un texto o un conjunto de textos, cuyo sentido corresponde al doctorando descubrir y describir. Un texto es una montaña de signos, articulados en su origen de un modo uni-

232. Baker, *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, xv; Wittgenstein, *Culture and Value*, 70.

233. MacIntyre, "The Relationship of Philosophy to its Past", 47.

234. Peirce, *Collected Papers*, 8.108.

tario, con unos propósitos, con uno o varios significados, con diversos niveles de sentido. En la mayor parte de los casos quien escribe filosofía cuenta con una o varias tradiciones de interpretación de aquel texto, con una verdadera historia interpretativa de cómo ha sido leído el texto en cuestión, y además muy probablemente mientras él estudia ese texto hay otros filósofos en otros lugares tratando también de interpretarlo. Interpretar un texto es devolver la vida a aquellos signos almacenados, repensarlos, devolverles su capacidad originaria de comunicar e incluso de emocionar. Para eso se necesita ganar familiaridad con el autor y con la época histórica en que el texto se escribió hasta el punto de que sea posible dialogar realmente con él. No es infrecuente que el doctorando llegue, por así decir, a enamorarse de su autor, o al menos a adquirir una familiaridad tan honda con él que resulte llamativo a quienes le rodean.

En la tarea de interpretación de textos hay que asignar un valor muy destacado a las lecturas de quienes nos han precedido en ese trabajo. De Séneca podemos acoger el consejo: "¿No voy a seguir las huellas de los antiguos? Por supuesto tomaré el camino trillado, mas si encontrare otro más accesible y llano, lo potenciaré. Quienes antes que nosotros abordaron esas cuestiones no son dueños, sino guías de nuestra mente. La verdad está a disposición de todos; nadie la ha acaparado todavía; gran parte de su estudio ha sido encomendado también a la posteridad"[235]. De modo semejante quien aspire a comprender los textos de un autor en un trabajo doctoral ha de dar cuenta en su trabajo con algún detenimiento de las lecturas de los principales intérpretes y ofrecer luego su personal interpretación que tenga en cuenta

235. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, IV, 33.

—y en ese sentido supere— a las de quienes le han precedido. La cultura moderna tiene una notoria aversión al argumento de autoridad, a pesar de que tanto en la vida académica como en la vida ordinaria se emplee con gran profusión. En contra de lo que se afirma comúnmente, para los pensadores medievales el argumento de autoridad no merecía un respeto ciego. Al contrario, el argumento de autoridad era la vía por la que una opinión tenía título suficiente para ser considerada en una *disputatio*, puesto que procedía de un autor conocido como profundo y razonable[236].

Algo análogo a una *disputatio* medieval debe tratar de hacer el doctorando con esas interpretaciones en su trabajo. No es fácil llevar a cabo esa tarea, dando el oportuno peso y realce a los diversos pareceres concurrentes. Siempre, pero en particular en estos casos, puede aplicarse el llamado "principio de caridad", expresión acuñada por Wilson y difundida por Davidson y muchos otros, que lleva a preferir por lo general aquella interpretación que minimice el desacuerdo. A veces las cuestiones de matiz pueden ser importantes, pero de ordinario no "hemos de intentar ser más precisos o exactos de lo que exige el problema planteado"[237]. El principio de caridad lleva a considerar también que los demás aspiran a ser tan razonables como nosotros y, más aún, que la mayor parte de las veces lo consiguen. No es infrecuente en filosofía que aserciones claramente falsas a primera vista, muestren diferencias de fondo en el uso del lenguaje que en un primer momento habían sido pasadas por alto. De ordinario, cuando un texto nos parezca una estupidez hay que pensar que probablemente los ignorantes seamos nosotros, o quizás en

236. Martin, "The Argument from Authority", 25-35.
237. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 230.

algún caso puede que se trate de un mal trabajo de traducción. En ocasiones, rastrear la historia de un malentendido o de una malinterpretación puede enseñar mucho e incluso resultar muy creativo: "La historia de las malinterpretaciones y la historia de la creatividad filosófica están íntimamente ligadas"[238].

Desde una perspectiva cristiana hay un rasgo que define esencialmente la actividad intelectual, destacado muy vivamente por el Beato Josemaría Escrivá. Se trata del amor a la libertad que se muestra en el respeto a la pluralidad de opiniones en todas aquellas vastas áreas dejadas al libre ejercicio de la inteligencia humana. Con extraordinario sentido común, mostrando la mano ligeramente torcida preguntaba a su interlocutor si la mano era cóncava o convexa. Los asuntos humanos —explicaba— no tienen soluciones unívocas; "también los otros pueden tener razón: ven la misma cuestión que tú, pero desde distinto punto de vista, con otra luz, con otra sombra, con otro contorno"[239]. La confrontación de esos puntos de vista "no siempre es fácil, porque pueden chocar entre sí las opiniones; pero aun ese mismo choque constituye una forma más de razonar, que nos ayuda a discurrir, pues nos recuerda que podemos equivocarnos, y que a veces pensamos tener la razón, cuando sólo tenemos una explicación relativa"[240].

El pluralismo no defiende que *todas* las opiniones son verdaderas —lo que además resultaría contradictorio— sino más bien que ningún parecer agota la realidad, esto es, que una aproximación multilateral —una "visión compartida" en expresión de Alejandro Llano— a un problema o a una cuestión es mucho

238. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 7.
239. Escrivá, *Surco*, 275.
240. Escrivá, "Carta 24.X.65", *ABC*, 17 mayo 1992, 62.

más rica que una limitada perspectiva individual. La defensa de un pluralismo en las formas de pensar y de vivir guarda íntima relación con una concepción solidaria y multilateral del conocimiento humano. A diferencia de las ficciones y de los objetos construidos por la razón, las cosas reales tienen facetas, fachadas delanteras, laterales y traseras. Las diversas descripciones que se ofrecen de una cosa reflejan de ordinario diferencias de puntos de vista sobre ella. No hay una única descripción verdadera de la cosa, sino que las diferentes descripciones presentan aspectos parciales de la cosa que pueden ser complementarios, incluso aunque a primera vista pudieran parecer incompatibles. Sin embargo, no basta con decir que todo el mundo tiene un poco de razón. No es así, no todas las opiniones son verdaderas, pero en la mayor parte de los asuntos tampoco hay una que agote ella sola la realidad. No sólo la razón de cada uno es camino de la verdad, sino que también las razones de los demás sugieren y apuntan otros caminos que enriquecen y amplían la propia comprensión. La pluralidad de enfoques aporta más luz y minimiza las sombras que crean los focos unilaterales.

A veces, quizás interesadamente, la distinción entre pluralismo y relativismo es presentada de un modo muy borroso. La defensa del pluralismo no implica una renuncia a la verdad o su subordinación a un perspectivismo culturalista. El pluralismo no radica sólo en defender que hay distintas maneras legítimas y verdaderas de pensar acerca de las cosas, sino que sostiene además que entre ellas hay —en expresión de Stanley Cavell— maneras mejores y peores. Mediante el estudio, el contraste con la experiencia y el diálogo racional, los seres humanos somos capaces de reconocer la superioridad de un parecer sobre otro. El pluralismo sostiene que la verdad no admite monopolio, sino

que se da en la búsqueda solidaria y multilateral, y que esa búsqueda es enriquecedora porque la verdad es siempre perfeccionamiento. Por el contrario, la posición relativista afirma que no hay verdad, que hay sólo diálogo, diversidad de perspectivas radicalmente inconmensurables por lo que en última instancia resulta superflua toda búsqueda con pretensiones de objetividad.

Quien escribe una tesis doctoral no puede ser relativista. Si fuera relativista no merecería la pena escribir una tesis doctoral, pues no podría llevarse la alegría de pensar que ha dicho algo, aunque sea poco, realmente verdadero. Frente a quienes piensan erróneamente que la defensa del pluralismo lleva necesariamente a un relativismo escéptico, resulta persuasivo advertir que el conocimiento humano progresa en su comunicación, en su enseñanza y difusión. El relativismo no sólo se autorrefuta en su propia formulación, sino que sacrifica la noción de humanidad al negar la capacidad de perfeccionamiento real y de progreso humano que constituye nuestro anhelo más ferviente. Un rasgo que distingue claramente el relativismo del pluralismo es que éste último cultiva la ilusión por descubrir la continuidad —a veces muy oculta— entre los saberes particulares. La esperanza de lograr en el futuro unos resultados más articulados y coherentes se convierte así en la mejor garantía para la prosecución de la investigación. "La verdad es una —afirmaba Juan Pablo II—, pero se presenta a nosotros de forma fragmentaria a través de los múltiples canales que nos conducen a su cercanía diferenciada. (...) en cuanto ciencias, la filosofía y la teología son también ellas intentos limitados para percibir la unidad compleja de la verdad. Es sumamente importante intentar, por una parte, la búsqueda de una síntesis vital, cuya nostalgia nos aguijonea, y por otra, evitar cualquier sincretismo

irrespetuoso de órdenes de conocimientos y grados de certeza distintos"[241].

Esta actitud supone una concepción de la investigación que, lejos de un eclecticismo acrítico, busca encontrar las razones de la verdad en la confrontación de las opiniones opuestas, pues sabe —con la mejor tradición— que todos los pareceres formulados seriamente dicen en cierto sentido algo verdadero. Juan Pablo II encontraba una válida aplicación de aquel principio de Tomás de Aquino *Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt* para la investigación científica contemporánea, afirmando que "esta presencia de la verdad, aunque sea meramente parcial e imperfecta y a veces distorsionada, es un puente, que une a unos hombres con otros y hace posible el acuerdo cuando hay buena voluntad"[242]. En esta línea, la aspiración contemporánea a la unidad de los saberes ha de conciliar un profundo respeto a los métodos específicos de investigación en cada área del saber, pues tales métodos propios constituyen el germen de la vitalidad de cada rama. Pero este respeto ha de estar acompañado de una decidida confianza en la capacidad de la razón humana para proporcionar una comprensión general y de una clara voluntad de forjar relaciones comunicativas con los demás saberes y con las demás personas. Con la tradición escolástica medieval resulta mucho más persuasivo —y coherente además con el formidable desarrollo de las ciencias en los últimos siglos— reconocer que lo que cada ciencia conoce —o incluso cada persona singular— es una parte, una faceta o un aspecto parcial de las cosas, y que por tanto no es la totalidad. El que sea una parte no significa que sea falso, sino que, aun

241. Juan Pablo II, "El hombre frente a la verdad", 22.

242. Tomás de Aquino, 1 *Dist* 23 q 1, a 3; Juan Pablo II, *Discorso*, 13.9.80.

siendo verdadero lo alcanzado, es insuficiente para explicarlo *todo*.

Es posible entonces apelar a una jerarquía del conocimiento, a una ordenación jerarquizada del saber cuyos fundamentos pueden situarse —con Alejandro Llano— en "lo natural, en lo trascendente, y en lo sapiencial. El saber arquitectónico es exclusivamente una inteligencia de los principios, no un saber con pretensiones de totalidad. Lo que este saber aporta es la convicción del sentido, es la confianza en la inteligibilidad ordenada de lo real, es el amor al saber y a aquellos que con nosotros lo buscan"[243]. De esta forma puede llegarse "a una noción de filosofía que acoge todas las exigencias sapienciales del saber humano, y al mismo tiempo niega toda pretensión dogmática a este mismo saber, dejando espacio para las únicas certezas absolutas y definitivas que afectan a la sabiduría, que son las de la fe"[244]. Frente a la tradición cartesiana, este "arte regio" no es una ciencia primera o básica que proporcione un fundamento claro y distinto, sino que se trata más bien de un saber metodológico, de la experiencia ganada históricamente por la humanidad que muestra el camino mediante el que los seres humanos pueden progresar decididamente hacia la verdad. En este horizonte es donde la actividad escritora de quien se dedica a la filosofía gana su más pleno sentido.

243. Llano, "La articulación de los saberes", 6.
244. Livi, *Etienne Gilson, filosofía cristiana e idea del límite crítico*, 221.

4.6. *Filosofía para un nuevo siglo*

A fines del siglo XX nos encontramos en una sociedad que vive en una amalgama imposible de un escepticismo generalizado acerca de los valores y un supuesto fundamentalismo cientista acerca de los hechos. Se trata de una mezcolanza de una ingenua confianza en la Ciencia con mayúscula y de aquel relativismo perspectivista que expresó el poeta Campoamor con su "nada hay verdad ni mentira; todo es según el color del cristal con que se mira"[245]. Tal división entre ciencia y cultura, que asigna la verdad a la ciencia y a sus enunciados y la simple opinión a las valoraciones y cuestiones vitalmente más importantes, aunque pueda ser cómoda, resulta a fin de cuentas insoportable. Los seres humanos anhelamos una integración razonable de las diversas facetas de nuestra vida, de nuestra experiencia y de nuestra reflexión teórica sobre ella. La contradicción flagrante nos resulta inaceptable porque desquicia nuestra razón, hace saltar las bisagras de nuestros razonamientos y a la postre bloquea el diálogo y la comunicación. La misión que compete a quienes se dedican a la filosofía a finales del siglo XX es con seguridad la de tratar de suturar esas brechas que el positivismo todavía dominante ha causado en la comprensión que los seres humanos tenemos de nosotros mismos.

El formidable desarrollo de las ciencias y la tecnología en los últimos siglos muestra de modo fehaciente la humana capacidad de progresar en la comprensión de los problemas y en la identificación de los medios para afrontarlos con éxito. Sin embargo el desarrollo efectivo de las ciencias no lleva al acaba-

245. Campoamor, *Obras poéticas completas*, 148

miento de los problemas mediante su definitiva solución, sino que más bien, por el contrario, en muchos campos conduce a la detección de nuevos problemas todavía más difíciles o más profundos que hasta ahora habían sido pasados por alto. En este sentido puede decirse que, conforme crece el saber, lo que sobre todo aumenta es el no saber, esto es, nuestra conciencia de las muchas cosas que todavía no sabemos ni entendemos. La historia de la ciencia proporciona una enseñanza luminosa mediante la conocida distinción entre misterios y problemas. Mientras que los problemas son aquellas cuestiones para las que contamos con medios intelectuales para abordarlas e incluso a veces solucionarlas, muchas de las grandes cuestiones que afectan a las vidas humanas no pueden ser solucionadas o domesticadas por las ciencias. Por eso a estas alturas del siglo XX, después de décadas de un cientismo sofocante, resulta indispensable recuperar el sentido del misterio que a menudo envuelve las cuestiones que vitalmente más nos importan[246]. Ni siquiera la filosofía es un saber terminativo o culminativo: "No podemos agotar la verdad, —ha escrito Polo— sino que tendemos a ella"[247]. Mediante el esforzado trabajo de las sucesivas generaciones humanas va incrementándose el conocimiento de la verdad: el genuino conocimiento es siempre conocimiento de la verdad, aunque sea sólo de modo parcial y aproximado, pues el conocimiento o es conocimiento de la verdad o no es conocimiento.

Frente al diagnóstico de los postmodernos que abogan por la disolución de la filosofía en la literatura y frente al fundacionalismo cientista de los herederos del Círculo de Viena, lo

246. Putnam, "The Importance of Nonscientific Knowledge", 22
247. Polo, *Introducción a la filosofía*, 15

que en este libro se defiende es un camino intermedio, con pretensiones modestas, pero que por estar anclado en la experiencia personal de muchos de los que nos han precedido en el taller de la filosofía, aspira a afrontar mejor el reto de dar razón del efectivo crecimiento histórico de la verdad. Se trata de un enfoque esencialmente operativo y práctico, heredero de la tradición aristotélica y de los mejores resultados de la teorización contemporánea acerca de la investigación científica, que concibe la verdad como aquello que los seres humanos —tanto los científicos y los filósofos como los ciudadanos de a pie— primordialmente anhelamos y buscamos.

Adoptar esta perspectiva significa destacar que la búsqueda de la verdad no es un problema "teórico", sino que se trata más bien de una cuestión genuinamente práctica que a todos afecta, pero que además compete profesionalmente al filósofo la tarea de proporcionar un enfoque adecuado. Como ha escrito Alejandro Llano, "la filosofía no siempre había concedido a la *verdad práctica* la atención que merece. Pero sólo es viable rehabilitarla cuando no se extrapola. Porque cuando el valor de la praxis humana se absolutiza el valor de la verdad se disuelve"[248]. Absolutizar el valor de la praxis sería pensar que la verdad es meramente algo fabricado por los seres humanos (pragmatismo vulgar), y en ese sentido, algo arbitrario, relativo y por tanto, a fin de cuentas, de escaso valor. Lo que en este libro de iniciación a la escritura de filosofía quiere afirmarse es más bien que las verdades se descubren y se forjan en el seno de nuestras prácticas comunicativas; que la verdad —como dejó escrito Platón[249]— se busca en comunidad; "que —en expresión

248. Llano, *Gnoseología*, 32
249. Platón, *Fedón*, 99d

de Debrock— no hay verdad fuera de la búsqueda, aunque no es la búsqueda la que causa la verdad". Destacar la dimensión comunitaria de la búsqueda de la verdad acentúa el carácter social y público de la verdad, esto es, su objetividad que trasciende las perspectivas subjetivas, localistas y particularizadas.

El desarrollo tecnológico, los libros, las ciencias, las artes, la filosofía, las discusiones que impregnan de modo generalizado nuestro vivir, no dejan lugar al escepticismo. El reconocimiento de que las divisiones entre los seres humanos singulares y entre los pueblos son consecuencia en gran medida de que cada uno está convencido de poseer en exclusiva la verdad, ayuda a entrever las vías para regenerar los espacios comunicativos. Se trata de articular enriquecedoramente lo nuevo con lo antiguo, de aunar unas generaciones con otras, de tender puentes nuevos entre las tradiciones, las culturas y los saberes[250]. Para ello es preciso llegar a forjar nuevas relaciones de comunicación entre las personas basadas en el amor a la verdad, en el respeto a la pluralidad y en la aceptación de las limitaciones personales, las de cada uno y las de la propia colectividad, pero aunadas esas personas por una común convicción acerca del extraordinario valor creativo de su cooperación. A quienes se dedican a la filosofía corresponde quizás en particular el llegar a concebir con su imaginación los nuevos cauces que requiere el desarrollo de esas relaciones comunicativas. No se trata de un honor, sino más bien del cumplimiento de un deber, de la asunción de una responsabilidad a la que en el siglo que ahora termina renunciaron buena parte de los filósofos.

250. Rorty, "Philosophy & the Future", 203

La comunicación interpersonal proporciona la pauta de objetividad en el ámbito cognoscitivo. Por eso la verdad es lo más comunicable, por eso la verdad es liberadora, por eso la verdad es lo que los seres humanos nos entregamos unos a otros para forjar relaciones significativas entre nosotros. En este contexto se entiende bien la singular hondura de la concepción de *la verdad como tarea*, esto es, como algo que ha de vivirse en la práctica y ha de hacerse precisamente mediante nuestras prácticas comunicativas (*veritatem facere in caritate*[251]). Quizá mejor que nadie lo ha expresado el Papa filósofo Juan Pablo II a propósito de la misión a él confiada: "Te doy como tarea la verdad, la gran verdad de Dios, destinada a la salvación del hombre; pero esta verdad no puede ser predicada y realizada de ningún otro modo más que amando"[252]. Con igual radicalidad podría hacerse esa misma afirmación referida a la vida concreta de cada uno de quienes se dedican a la búsqueda científica de la verdad y aspiran a promoverla en todas las dimensiones de su vida.

Muy en particular quienes nos dedicamos a esa singular forma de buscar la verdad que es la de escribir filosofía y enseñarla, podemos también adoptar ese lema para nuestro trabajo. Charles S. Peirce, escritor infatigable, anotaba en marzo de 1888: "La máxima mejor al escribir es, quizá, la de amar a tu lector por sí mismo"[253]. A quien se dedica a la filosofía y, por tanto, a ese maravilloso proceso comunicativo de tejer con palabras el pensamiento, no puede pasar por alto el papel del

251. Cfr. *Efesios*, 4,15
252. **Juan Pablo II**, *Cruzando el umbral de la esperanza*, 161
253. Peirce, *Writings*, I, 9

corazón. El latir del corazón —escribe Susanna Tamaro— "es lo que le permite entrar en sintonía con otros latidos"[254].

254. Tamaro, *Donde el corazón te lleve*, 84

Bibliografía

Allende, Isabel. *Paula*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994.

American Philosophical Association. "APA Statement on Research in Philosophy", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 70 (1997), 88-90.

Amorós, Andrés. "Leer humaniza", *Vela Mayor* 2 (1995), 27-32.

Anderson, Douglas. *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*, Nijhoff, Dordrecht, 1987.

Arellano, Jesús. *La existencia cosificada*, Eunsa, Pamplona, 1981.

Aristóteles. *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Aristóteles. *Poética*, Monte Avila, Caracas, 1994.

Aulet, Jaume (ed.). "Cartes d'Eugeni d'Ors a Amadeu Vives (1904-1906)", *Els Marges* 34 (1986), 100-102.

Azorín. *Ejercicios de castellano*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1960.

Azorín. *Un pueblecito. Riofrío de Ávila*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

Azorín. "Discurso de ingreso en la Real Academia Española", *Una hora de España*, Castalia, Madrid, 1993.

Baker, Gordon. *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford, 1988.

Baldwin, James M. (ed.). *Dictionary of Philosophy and Psichology*, Macmillan, Nueva York, 1901-05.

Barzun, Jacques. *Begin Here. The Forgotten Conditions of Teaching and Learning*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*, Monte Avila, Caracas, 1990.

Boden, Margaret. "Agents and Creativity", *Communications of the ACM* 37 (1994), 117-121.

Bok, Sissela. *Lying*, Harvester Press, Nueva York, 1978.

Bollnow, Otto Friedrich. "Educación para la conversación", *Educación* 1 (1970), 7-19.

Borges, Jorge Luis. "La escritura del dios", *El Aleph*, Alianza, Madrid, 1985, 117-123.

Borradori, Giovanna. *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Burrell, David. *Analogy and Philosophical Language*, Yale University Press, New Haven, 1973.

Buehler, Roger, Dale Griffin y Michael Ross. "Exploring the 'Planning Fallacy': Why People Underestimate Their Task Completion Times", *Journal of Personality and Social Psychology* 67 (1994), 366-381.

Bynum, Terrell W. y James Moor (eds.). *The Digital Phoenix: How Computers Are Changing Philosophy,* Blackwell, Oxford, 1998.

Caldera, Rafael Tomás. *De la lectura. Del arte de escribir*, Dimensiones C. A., Caracas, 1983.

Caldera, Rafael Tomás. *Visión del hombre: La enseñanza de Juan Pablo II*, Centauro, Caracas, 1986.

Caldera, Rafael Tomás. *La primera captación intelectual*, Instituto Internacional de Estudios Avanzados, Caracas, 1988.

Caldera, Rafael Tomás. "El don de sí", *Scripta Theologica* 20 (1988), 667-679.

Caldera, Rafael Tomás. *El uso del tiempo*, Liberil Impresores, Caracas, 1995.

Caldera, Rafael Tomás. *El oficio de sabio*, Centauro, Caracas, 1996.

Campoamor, Ramón de. *Obras poéticas completas*, Aguilar, Madrid, 1972.

Camus, Albert. *Obras 5*, Alianza, Madrid, 1996.

Canals, Salvador. *Ascética meditada,* Rialp, Madrid, 1962.

Carande, Bernardo Víctor. "El oficio de escribir", *El Urogallo*, junio 1994, 22-25

Casado, Manuel. *El castellano actual. Usos y normas*, Eunsa, Pamplona, 1988.

Cassany, Daniel. *La cocina de la escritura*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Cela, Camilo José. "Sobre el oficio de escribir", *Encuentros en Cathay* 8 (1994), 16-28.

Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Castalia, Madrid, 1978.

Cicerón. *Cartas*, Madrid, Gredos, 1996.

Cobo, Jesús. *Baja turbio el vino*, Cuadernos de Calandrajas, Toledo, 1991.

D' Alembert, Jean le Rond. "Explication détaillée du système des connoissances humaines", *Enciclopedie*, Frommann, Stuttgart, 1966, I, xlvii-li

Damrosch, David. "The Scholar as Exile", *Lingua Franca*, Enero-febrero 1995, 56-60.

Davidson, Arnold. "Introduction", en P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life,* Blackwell, Oxford, 1995, 1-45.

Diderot, Denis. *Oeuvres complètes*, Hermann, París, 1995.

Dickinson, Emily. *Cartas poéticas e íntimas (1859-1886)*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1996.

Dillard, Annie. *The Writing Life*, Harper & Row, Nueva York, 1989.

Dinesen, Isak. *Ehrengard*, Anagrama, Barcelona, 1990.

Drury, Maurice O'Connor. "Some Notes on Conversations", en R. Rhees (ed.). *Personal Recollections*, Blackwell, Oxford, 1981.

Dubie, William. "Networds: The Impact of Electronic Text-Processing Utilities on Writing", *Journal of Social and Evolutionary Systems* 17 (1994), 122-167.

Eco, Umberto. *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Eco, Umberto et al. "*Latratus canis* or: The Dog's Barking", en J. Deely, B. Williams y F. Kruse (eds.). *Frontiers in Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, 63-73.

Elmer-Dewitt, Philip. "On a Screen Near You: Cyberporn", *Time*, 3 julio 1995, 36-43.

Escrivá, Josemaría. *Surco*, Rialp, Madrid, 1986.

Escrivá, Josemaría. "Carta 24.X.65", *ABC*, 17 mayo 1992, 62-63.

Ferrater Mora, José. "De la expresión filosófica", *Obras selectas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, II, 178-184.

Fleming, Richard y Michael Payne (eds.). *The Senses of Stanley Cavell*. Bucknell University Press, Lewisburg, PA, 1989.

Gardner, Martin. "Juegos matemáticos", *Investigación y Ciencia* 24, 1978, 102-106.

Geach, Peter. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, Harvester-Wheatsheaf, Nueva York, 1988.

Gilson, Etienne. *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.

Gilson, Etienne. *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas, 1974.

González, Ana Marta. *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Gopegui, Belén. "El otro lado de este mundo", *Babelia*, 27 mayo 1995, 2.

Gould, Stephen Jay. "Roots Writ Large", en L. Wolpert y A. Richards (eds.). *A Passion for Science*, Oxford University Press, Oxford, 1988, 139-152.

Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*, Cátedra, Madrid, 1995.

Gregorio Taumaturgo. *Elogio del maestro cristiano*, Ciudad Nueva, Madrid, 1990.

Guardini, Romano. *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid, 1992.

Guillén, Jorge. *Aire nuestro y otros poemas*, Anaya y Muchnik, Madrid, 1993.

Guitton, Jean. *El trabajo intelectual . Consejos a los que estudian y a los que escriben*, Rialp, Madrid, 1981.

Gutting, Gary. "Clarity", *American Philosophical Quarterly* 31 (1994), 267-268

Haack, Susan. "Concern for Truth: What it Means, Why it Matters", en P. R. Gross et al (eds.). *The Flight from Science and Reason*, Annals of the New York Academy of Sciences, 775 (1996), 57-63.

Haack, Susan. "La ética del intelecto: Un acercamiento peirceano", *Anuario filosófico* 29 (1996), 1413-1433.

Haack, Susan. *Evidencia e investigación*, Tecnos, Madrid, 1997.

Haack, Susan. "The First Rule of Reason", en J. Brunning y P. Forster (eds.). *The Rule of Reason. The Philosophy of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto, 1997, 241-261.

Haack, Susan. "Y en cuanto a esa frase 'estudiar con espíritu literario'", *Analogía filosófica* 12 (1998), 157-187.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell, Oxford, 1995.

Hadot, Pierre. "Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'", en E. Balbier et al (eds.). *Michel Foucault filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1995, 219-226.

Heinrich, Kathleen T. "Loving Partnerships: Dealings with Power and Sexual Attraction in Doctoral Advisement Relationships", *Journal of Higher Education* 62 (1991), 515-538.

Heinrich, Kathleen T. "Doctoral Advisement Relationships Between Women. On Friendship and Betrayal", *Journal of Higher Education* 66 (1995), 447-469.

Herranz, Gonzalo. "La responsabilidad de empezar bien: el resumen y la introducción", *Medicina Clínica* 86, (1986) 43-44.

Herbert, Wray y Missy Daniel. "The Moral Child", *U.S. News & World Report*, 3 junio 1996, 52-59.

Hesse, Hermann. *El juego de los abalorios*, Alianza, Madrid, 1981.

Hirschmann, J. V. "Medical References", *The New England Journal of Medicine* 299 (1978), 252-253.

Hoffman, Eric (ed.). *Guidebook for Publishing Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green, OH, 1997.

Hölderlin, Friedrich. *Poemas*, Plaza & Janés, Barcelona, 1975.

Innerarity, Daniel. *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona, 1994.

Insausti, Gabriel y Pedro de Miguel. "Bernardo Atxaga y sus geografías imaginarias", *Nuestro Tiempo* 450 (1991), 46-53.

Izuzquiza, Ignacio. *Guía para el estudio de la filosofía. Referencias y métodos*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Jiménez Lozano, José. *La boda de Angela*, Seix Barral, Barcelona, 1993.

Johanson, Donald y Maitland A. Edey. *Lucy. The Beginnings of Humankind*, Simon & Schuster, Nueva York, 1982.

Juan Pablo II. "El hombre frente a la verdad", *L'Osservatore Romano*, Edición semanal, 21 diciembre 1986, 22.

Juan Pablo II. *Discorso* 13.9.80, *Insegnamenti di Giovanni Paolo* II, III, 2 , Vaticano, 604-615

Juan Pablo II. *Centesimus Annus*, Palabra, Madrid, 1991.

Juan Pablo II. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.

Ketner, Kenneth. "Peirce as an Interesting Failure?", en K. L. Ketner et al (eds.). *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, Lubbock, TX, 1981, 55-58.

Kripke, Saul. "Is There a Problem about Substitutional Quantification?", en G. Evans y J. McDowell (eds.). *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976, 325-419.

Lahav, Ran. *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham, MD, 1995.

Lamott, Anne. *Bird by Bird. Some Instructions on Writing and Life*, Pantheon, Nueva York, 1994.

Lanyon, Scott M. "How to Design a Dissertation Project", *Bioscience* 45 (1955), 40-42.

Le Doeuff, Michèle. *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.* Cátedra, Madrid, 1993.

Leibniz, Gottfried W. *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, Tecnos, Madrid, 1993.

Levy, Michael C. y Sarah Ransdell. "Is Writing as Difficult as it Seems?", *Memory and Cognition* 23 (1995), 767-779.

Li, Xia y Nancy B. Crane. *Electronic Style: A Guide to Citing Electronic Information*, Mecklermedia, Westport, CT, 1996.

List, Charles J. y Stephen H. Plum. *Library Research Guide to Philosophy*, Pierian Press, Ann Arbor, MI, 1990.

Livi, Antonio. *Etienne Gilson, filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Eunsa, Pamplona 1970.

Llano, Alejandro. *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983.

Llano, Alejandro. "Presentación" de A. MacIntyre. *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, 11-17.

Llano, Alejandro. "La articulación de los saberes", Seminario 16 junio 1994, Texto mecanografiado.

Llano, Alejandro. "La moda, entre la economía y la cultura", *Nuestro Tiempo* 486 (1994), 74-81.

Llano, Alejandro. "Organizaciones inteligentes en la sociedad del conocimiento", *Nuestro Tiempo* 507 (1996), 108-123.

Lledó, Emilio. *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1970.

Llorens, Francisco Javier. *Lecciones de Filosofía*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1920.

Lorda, Joaquín. *Gombrich: Una teoría del arte*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1991.

Machado, Antonio. "Notas sobre la poesía", *Los complementarios*, Losada, Buenos Aires, 1968, 31-32.

Machado, Antonio. *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, Castalia, Madrid, 1989.

Machado, Antonio. *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.

MacIntyre, Alasdair. "The Relationship of Philosophy to its Past". En R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (eds.). *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, 31-48.

Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, London, 1958.

Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein. Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford, 1988.

Marías, Julián. "Las tesis doctorales (I) y (II)", *ABC*, 11 y 14 abril 1986, 3.

Martin, Christopher. "The Argument from Authority", en A. Hegarty (ed.). *The Past and the Present*, Grandpont House, Oxford, 1993, 25-35.

Martín Gaite, Carmen. *Nubosidad variable*, Anagrama, Barcelona, 1992.

Martinich, Aloysius P. *Philosophical Writing*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1989.

McGuinness, Brian. *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, Alianza, Madrid, 1991.

Menéndez Pelayo, Marcelino. "El Doctor D. Manuel Milá y Fontanals (Semblanza literaria)", en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1942, V, 133-175.

Menéndez Pelayo, Marcelino. *Ensayos de crítica filosófica*, Aldus, Santander, 1948.

Meseguer, Alvaro G. *¿Es sexista la lengua española? Una investigación sobre el género gramatical*, Paidós, Barcelona, 1994.

Merton, Robert K. *A hombros de gigantes*, Península, Barcelona, 1990.

Millán-Puelles, Antonio. *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius.* Penguin, Nueva York, 1990.

Nicol, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.

Nilo de Ancira. *Tratado ascético*, Ciudad Nueva, Madrid, 1994.

Nunberg, Geoffrey. "Gimcrack Nation", *Natural Language and Linguistic Theory* 13 (1995), 767-775.

Olson, David R. "Taxing Memory: Writing, Memory, and Conceptual Change", *Behavioral and Brain Sciences* 19 (1996) 158-161.

Ors, Álvaro, d'. *Sistema de las ciencias*, Eunsa, Pamplona, 1969-1977.

Ors, Eugenio, d'. "Nuestras visitas. Eugenio d'Ors, Xenius", *La Esfera*, 10 junio 1916, 8-9.

Ors, Eugenio, d'. *Gnómica*, Talleres Gráficos Agustín Núñez, Madrid, 1941

Ors, Eugenio, d'. *El secreto de la filosofía, Iberia*, Barcelona, 1947.

Ors, Eugenio, d'. *Nuevo Glosario (1934-43)*, Aguilar, Madrid, 1949.

Ors, Eugenio, d'. *Diálogos*, edición de Carlos d'Ors. Taurus, Madrid, 1981.

Ors, Eugenio, d'. *Glosari (Selecció)*, Edicions 62 i La Caixa, Barcelona, 1982.

Ors, Eugenio, d'. *Glosari 1917*, Quaderns Crema, Barcelona, 1991.

Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961-1970.

Pascal, Blaise. *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Alfaguara, Madrid, 1981.

Peirce, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1936-58.

Peirce, Charles S. *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science*, Mouton, Berlín, 1985.

Peirce, Charles S. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Indiana University Press, Bloomington, 1982-

Peláez, Miguel Angel. *Ética, profesión y virtud*, Rialp, Madrid, 1991

Pennac, Daniel. *Como una novela*, Anagrama, Barcelona, 1993.

Percy, Walker. *Signposts in a Strange Land*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 1991.

Pereda, Carlos. "Rigor se dice de muchas maneras", *Analogía* 2, 1993, 73-99.

Philosophy. "Editorial: Decalogue", *Philosophy* 63, 1988, 143.

Pieper, Josef. "The Condition of Philosophy Today", en D. W. Hudson y D. W. Moran (eds). *The Future of Thomism*, American Maritain Association, Mishawaka, IN, 1992, 23-38.

Platón. *Fedón*, Bosch, Barcelona, 1959.

Platón. *Teeteto o sobre la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1998.

Poincaré, Henri. "La creación matemática", *Investigación y Ciencia. Temas*, Prensa Científica, Barcelona, 1995, 2-4.

Polo, Leonardo. *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991.

Polo, Leonardo. *Claves del nominalismo e idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1993.

Polo, Leonardo. *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995.

Pombo, Álvaro. *Aparición del eterno femenino contada por S. M. el Rey*, Anagrama, Barcelona, 1993.

Pombo, Álvaro. *Donde las mujeres*, Anagrama, Barcelona, 1996.

Ponz, Francisco. *Reflexiones sobre el quehacer universitario*, Eunsa, Pamplona, 1988.

Popper, Karl. *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994.

Pujol, Carlos. *Cuaderno de escritura*, Pamiela, Pamplona, 1988.

Putnam, Hilary. *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.

Putnam, Hilary. "Acerca de la mente, el significado y la realidad", *Atlántida* IV, (1993), 77-83.

Putnam, Hilary. *Pragmatism. An Open Question*. Blackwell, Cambridge, MA, 1995.

Putnam, Hilary. "The Importance of Nonscientific Knowledge", Pierre Bayle Lecture 1995, (en prensa).

Ramoneda, Josep. "Lo que no se puede decir", *Claves de razón práctica* 55 (1995), 34-40.

Ramsey, Frank P. *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Ratzinger, Joseph. *Cooperadores de la verdad*, Rialp, Madrid, 1991.

Rescher, Nicholas. "Changing the Guard", *American Philosophical Quarterly* 30 (1993), 255.

Rhees, Rush (ed.). *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Rhees, Rush. *Without Answers*, Schocken Books, Nueva York, 1969.

Rilke, Rainer María. *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid, 1980.

Rivera de Rosales, Jacinto. "Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 11 (1994), 9-52.

Rodoreda, Mercé. *Espejo roto*, Seix Barral, Barcelona, 1981

Rorty, Richard. "Philosophy & the Future", en H. J. Saatkamp (ed.). *Rorty and Pragmatism*, Vanderbilt University Press, Nashville, TN, 1995, 197-205.

Rosen, Stanley. "Are We Such Stuff as Dreams Are Made on?", Texto mecanografiado, 1993.

Ruiz Arriola, Claudia. *Tradición, universidad y virtud. Filosofía de la educación superior en A. MacIntyre*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1995.

Salinas, Pedro. *Ensayos completos*, Taurus, Madrid, 1981.

Savater, Fernando. "Urgencia y presencia de la filosofía", *Vela Mayor* 2, (1995), 20-25.

Schlegel, Friedrich. *Poesía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1994.

Senabre, Ricardo. "Recensión de *El jardín de las dudas*", *ABC Cultural*, 26 noviembre 1993, 11.

Séneca. *Epístolas a Lucilio*, Península, Barcelona, 1995.

Sertillanges, Antonin G. *La vida intelectual. Espíritu, condiciones, métodos*, Porrúa, México, 1984.

Spaemann, Robert. *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

Spaemann, Robert. *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

Steiner, George. *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1991.

Sternberg, David. *How to Complete and Survive a Doctoral Dissertation*, St. Martin's Press, Nueva York, 1981.

Tamaro, Susanna. *Donde el corazón te lleve*, Seix Barral, Barcelona, 1994.

Teresa de Calcuta. *Camino de sencillez*, Planeta, Barcelona, 1995.

Thoreau, Henry D. *Walden o la vida en los bosques*, Parsifal, Barcelona, 1989.

Tomás y Valiente, Francisco. "Catorce versos", *La Vanguardia*, 15 febrero 1996, 21.

Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Eunsa, Pamplona, 1997.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, Marietti, Turín, 1952.

Tomás de Aquino. *Opuscula Theologica*, Marietti, Turín, 1954.

Trapiello, Andrés. *Locuras sin fundamento*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

Trapiello, Andrés. *Los caballeros del punto fijo*, Pre-Textos, Valencia, 1996.

Valkenburg, Patti M. y Tom H. A. van der Root. "Influence of TV on Daydreaming and Creative Imagination: A Review of Research", *Psychological Bulletin* 116 (1994), 317-339.

Valle, Francisca Javiera del. *Decenario al Espíritu Santo*, Rialp, Madrid, 1954.

Van Gogh, Vincent. *Cartas a Thèo*, Labor, Barcelona, 1992.

Vicente Arregui, Jorge. "La verdad de la literatura", *Nuestro Tiempo* 478 (1994), 116-125.

Vives, Juan Luis. *Opera omnia*, edición de G. Mayans, Benedicto Monfort, Valencia, 1782-1790.

Watson, Richard A. *Writing Philosophy. A Guide to Professional Writing and Publishing*, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 1992.

Weil, Simone. *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993.

Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 1994.

Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Whitrow, Gerald J. "The Study of the Philosophy of Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 7 (1956), 189-205.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953.

Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*, Blackwell, Oxford, 1967.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, Blackwell, Oxford, 1980.

Zinsser, William. *On Writing Well. An Informal Guide to Writing Nonfiction*, Harper Perennial, Nueva York, 1990.

Índice de nombres